

Vacas e Rainhas: um filme sobre e com vacas Eringer

Laura Pereira Marcelino Marques

Trabalho de Projecto de Mestrado em Antropologia – Culturas Visuais

Maio de 2017

Trabalho de Projecto apresentado para cumprimento dos requisitos necessários
à obtenção do grau de Mestre em Antropologia realizado sob a orientação científica
da Professora Amélia Frazão Moreira
e co-orientação de Hannah Parathian

Agradecimentos

Agradeço à minha orientadora, Amélia Frazão Moreira, e à minha co-orientadora, Hannah Parathian, pelo acompanhamento generoso no decorrer de todas as etapas deste projecto.

Agradecimento especial à Família Locher – Bea, Herbi, Marion, Samuel, Robin e Laura – por terem tornado a sua casa minha casa e terem sido responsáveis, em grande medida, por tudo o que aqui se há-de ler e não só.

Ao Michele Büehler, pelo carinho e apoio.

Ao Ignaz Molling e ao Alain Amman, por terem confiado em mim para cuidar das suas vacas.

A todos os amigos que, de alguma forma contribuíram para o filme: Andreia Farinha, António Repolho, Catarina Leal, Eva Baudry, Filipe Carvalho, Gabriel Soares, Ricardo Mesquita, Giorgio Gristina, João Bárcia, João Melo, Leonor Guerra, Pedro Neves, Raquel Pinto, Zahra Horma.

Aos amigos de Leiria, que tornaram o período de escrita mais leve: Ana Prates, Elsa Gonçalves, Fabrício Cordeiro, Miguel Pereira, João Gonçalo, Jorge Pereira.

Aos meus pais e à minha irmã Mariana.

A todas as vacas do Guggialp 2012 e do Illalpe 2014 e 2015.

Vacas e Rainhas: um filme sobre e com vacas Eringer

[*Cows and Queens: a film about and with Hérens cows*]

Laura Pereira Marcelino Marques

RESUMO: Nos verões de 2012, 2014 e 2015 trabalhei nos alpes suíços como guardadora de vacas Eringer.* Estas são essencialmente criadas para torneios, nos quais lutam contra os seus pares, recebendo a vencedora o título de “rainha”. Num desses verões, entre vários conselhos, disse-me o antigo pastor: “tu tens que ser a rainha”. Este trabalho de projecto, do qual resulta o filme *Vacas e Rainhas*, debruça-se sobre essa mesma relação de poder entre homem e animal. De uma possível história da domesticação animal, para a invenção do conceito de raça, passando pelo lugar que outros animais que não o homem têm ocupado no pensamento recente no seio da Antropologia, até à forma como “a vaca” tem sido representada em vários filmes, pergunta-se se será possível ter acesso a um ponto de vista da vaca enquanto indivíduo.

ABSTRACT: In the summers of 2012, 2014 and 2015 I worked in the Swiss Alps herding Hérens cows. These are essentially kept for tournaments, where individuals fight against their peers, with the winner receiving the title of "Queen". One of these summers, among other advice, an old shepherd said to me: "You have to be the queen." This project, which resulted in the film 'Cows and Queens', focuses on the relationship of power between man and animal. From the history of animal domestication; to the invention of race; to the place that other-than-human animals have occupied in recent anthropological concepts; and the ways that "the cow" is represented in film, one wonders if it is possible to gain access to the cow's point of view.

PALAVRAS-CHAVE: Vacas Eringer, Etnografia Multi-espécies, Antropologia Visual

KEY WORDS: Hérens cows, Multispecies ethnography, Visual Anthropology

* Na ausência de uma tradução oficial para português, escolhi utilizar a versão alemã, “Eringer” em vez da francesa “Val d'Hérens” ou da inglesa “Hérens”, por ter sido na parte alemã do Valais/Wallis que passei este tempo com as vacas e ter sido sempre assim que delas ouvi e falei.

ÍNDICE

Introdução	1
<i>Percurso e objecto: da apanha das uvas para a guarda de vacas</i>	1
<i>Roteiro de escrita</i>	3
Capítulo I: Uma breve história da domesticação: uma decisão mútua? ... 5	
Capítulo II: O conceito de “raça” enquanto invenção humana	10
<i>Origens do conceito de raça animal</i>	10
<i>Vacas Eringer</i>	13
Capítulo III: Guggialp 2012	19
Capítulo IV: Illalpe 2014	32
Capítulo V: O “outro” animal	44
Capítulo VI: Da representação visual de animais que não o homem para a representação visual do homem na antropologia	58
Capítulo VII: A “vaca” e a sua representação em filmes	71
<i>La Chasse au Lion à l'arc</i>	71
<i>The Nuer</i>	72
<i>To Live With Herds: A Dry Season Among the Jie</i>	74
<i>The Cows of Dolo Ken Paye</i>	76
<i>Maharadja Burger– Mad Cows, Holy Cows</i>	78
<i>Kamp der Könniginnen</i>	79
<i>Bovines ou la vraie vie des vaches</i>	82
<i>O que é a “vaca”?</i>	84
Capítulo VIII: Vacas e Rainhas, o filme	86
<i>Sobre as vacas</i>	86
<i>Com as vacas?</i>	91
<i>Sobre e com as vacas</i>	92
<i>Considerações finais</i>	96
Conclusão	99
Referências Bibliográficas	101
Filmografia	106
Anexo I: Wallis	107
Anexo II: Guggialp	108
Anexo III: Illalpe	109

INTRODUÇÃO

Percurso e objecto: da apanha des uvas para a guarda de vacas

No final do verão de 2011 cheguei à Suíça, mais precisamente ao cantão Wallis¹ (ou Valais, em francês) pela primeira vez. O objectivo era ali ficar durante cerca de três semanas, a trabalhar nas vindimas. Em resposta a um email no qual perguntava por trabalhos sazonais nesse país, a Laura Locher, uma amiga suíça que tinha conhecido durante uma temporada na Dinamarca, tinha-me dado o contacto dos seus tios, a Beatrice e o Herbert Locher – Bea e Herbi para os amigos. Estes tinham uma pequena quinta de agricultura biológica, sendo a produção afinal apenas para consumo próprio. Não tinham, portanto, necessidade nem capacidade para contratar ninguém. Mas ofereceram, da forma mais gentil, cama e comida para o período de possível trabalho num outro lugar do vale perto do qual viviam. Esse trabalho acabou por ser encontrado pela própria Bea, numa empresa vinicultora de nome *Leukersonne*, não muito longe de sua casa. E assim se delineou um plano.

A Bea e o Herbi, vim a saber, tinham-se conhecido num curso de queijo alpino [*Alpsennenkurse* ou *Alpkäserkurse*] na década de 70. A partir daí, passariam alguns verões a fazer queijo nos alpes², viajando no resto do tempo com o dinheiro ali feito. Só nos anos 80 haviam de constituir família e assentar na casa que ainda hoje ocupam. Agora, para além da criação de 4 vacas de raça Angus, cujos bezerros são vendidos como carne biológica, os rendimentos da Bea e do Herbi vêm essencialmente dos seus outros trabalhos: a Bea lecionava alemão a filhos de imigrantes, tendo passado mais tarde para a limpeza de casas e assistência a idosos, enquanto o Herbi trabalha há anos como funcionário da comuna de Leuk.

Apesar de um percurso bastante distinto do dos pais – nomeadamente por terem ido viver para Berna estudar Antropologia (Robin) e Geografia (Samuel) – também dois dos filhos da Bea e do Herbi tinham decidido trabalhar nos alpes. O seu filho mais velho, o Robin, estava precisamente nessa altura a terminar a temporada num alpe no cantão Graubünden e o Samuel, o filho do meio, tinha já passado alguns períodos num outro alpe ali perto de casa, o Illalpe.

1 Ver Anexo I.

2 “Alpe” [der Alp] é um terreno de pasto situado a partir de uma altitude de cerca de 1600m e apenas utilizado como tal durante o verão.

Inspirada pelas suas histórias e, principalmente, movida por uma ideia qualquer de liberdade – inerente a uma ideia romântica sobre viver um período “na natureza” e, no fim deste, viver de forma despreocupada “na civilização” com o dinheiro ganho (desde que noutro país que não a Suíça, entenda-se) – decidi que também eu gostaria de experimentar passar um verão a trabalhar com vacas nos alpes. Mas, de uma forma realista, não só nunca tinha tido qualquer experiência com vacas, como nunca tinha sequer pensado verdadeiramente nelas. Com receio de não ser levada a sério quando procurasse um tal trabalho, parecia-me imperativo estabelecer um primeiro contacto com este animal. E foi assim que, quando as vindimas terminaram, a Bea me pôs em contacto com um vizinho, de nome Ignaz Molling, vizinho cujas vacas eu viria a ordenhar durante cerca de um mês.

O Ignaz, tal com o seu irmão, tinha uma casa construída perto da casa da sua mãe. Para além do seu trabalho a tempo inteiro como vendedor de móveis, era ele quem ordenhava as vacas que antes eram dos pais, vendendo depois o leite. Embora fosse ele quem ordenhasse a maior parte do tempo, era frequentemente auxiliado por outros familiares ou conhecidos.

Do calor no estábulo cheio ou do cheiro do leite misturado com a urina e com a bosta, não tinha qualquer expectativa, recordo-me apenas de ter uma estranha sensação de conforto. Estas eram vacas Simental [*Simmentaler*] e a ordenha era feita de forma mecânica, com o auxílio de uma máquina de sucção. Sem muito mais, e depois de um mês ali, a ideia de trabalhar com vacas durante mais tempo nas montanhas tornou-se cada vez mais concreta e apetecível.

Foi num almoço que o Ignaz deu em tom de agradecimento aqueles que o ajudavam com o estábulo, que alguém, sabendo que eu procurava um alpe, me disse conhecer uma outra pessoa que procurava um guardador para a época seguinte. Era isto já finais de Novembro de 2011, o alpe teria lugar no verão de 2012. A Bea conhecia também essa pessoa e, mais uma vez, tratou de estabelecer o contacto. Pouco tempo depois, encontrámo-nos na casa dos Locher. Essa pessoa era o Alain Ammann e era criador de vacas Eringer. Não falando praticamente nenhum alemão na altura e não falando o Alain inglês, foi a Bea quem fez a comunicação entre mim e ele. Ele pareceu aprovar: demos um aperto de mão, e ficámos assim combinados.

Foi desta forma, neste desencadear de acontecimentos, que me vi a trabalhar como guardadora de vacas Eringer, primeiro em 2012, no Guggialp, depois em 2014 e 2015 no

Illalpe. Foi nesse último verão que me propus a fazer um filme sobre essa temporada. Estava, acima de tudo, interessada em perceber o que me permitia assumir esse papel de poder sobre estes outros animais – e perceber os limites e dinâmicas desse mesmo poder –, assim como na possibilidade (ou não) de incluir um ponto de vista das vacas sobre aquele que é amplamente tido como “o período mais livre das suas vidas.”

Roteiro de escrita

Enquanto a Bea e o Herbi criavam vacas da raça Angus para a produção de carne e o Ignaz tinha vacas Simental para a produção de leite, o Alain criava vacas Eringer essencialmente para torneios. Perante tão grandes diferenças – biológicas e culturais – entre aquelas que designamos indiscriminadamente como “vacas” ou “gado”, parece-me importante analisar, numa primeira instância, uma possível história da domesticação deste animal. Interessam-me entender o contexto em que esse processo se proporcionou, assim como as motivações que terão, talvez, movido as duas partes a tomar parte nele. É destas questões que trata o primeiro capítulo.

De seguida, no segundo capítulo, debruçar-me-ei sobre o desenvolvimento do conceito de “raça” animal, nomeadamente sobre o projecto de especialização de diferentes raças bovinas na produção de carne e leite a partir do contexto da Revolução Industrial. Daqui, tentarei traçar um retrato da raça Eringer, da sua origem à sua especificidade enquanto vacas utilizadas para combates. Finalmente, farei uma análise da luta entre criadores e Estado suíço pela legitimidade desses combates, até ao seu reconhecimento, até hoje, como actividade folclórica “das gentes da montanha”.

Já no terceiro e quarto capítulos farei um relato mais pessoal da experiência no verão de 2012 no Guggialp e no verão de 2014 no Illalpe. Falarei de certos rituais que acompanham este movimento de transumância, as condições materiais, tarefas e rotinas que implicam a actividade de pastor de vacas nesse contexto, assim como a especificidade de guardar vacas Eringer. Além disso, e talvez com maior relevo, examinarei a relação que consegui estabelecer com estas vacas (e elas comigo) e como o tempo e a própria paisagem foram alterando essa mesma relação.

Pela centralidade das “vacas” no filme que viria a desenvolver mais tarde no verão de 2015, como trabalho de projecto para este mestrado em Antropologia, parece-me importante olhar para a tendência crescente em incluir o “animal que não o homem” no âmbito desta disciplina – uma certa justificação para a plausibilidade do presente estudo. Antes disso, farei também um apanhado da concepção de “animal” e “homem” de um ponto de vista histórico, filosófico e etnográfico, para uma apreensão da volatilidade dessas mesmas concepções, tudo isto no quinto capítulo.

Para além de tratar aqui do “outro animal”, este trabalho tem ainda uma outra especificidade: a de, numa “disciplina de palavras” (Mead, 1975/1995), se dedicar à imagem – mais especificamente ao filme/vídeo – enquanto veículo de conhecimento. Tendo em conta que, na origem da possibilidade de usar o filme como meio de conhecer o homem, terá estado exactamente o olhar curioso do homem sobre outro animal, farei uma análise do desenvolvimento da Antropologia Visual, com as suas questões eternas sobre objectividade, verdade ou representação, assim como as múltiplas propostas metodológicas que nela têm surgido. É este o sexto capítulo.

Pegando nesse ponto, e já no sétimo capítulo, farei um apanhado das formas como vários filmes etnográficos ou documentários têm contribuído para uma representação da “vaca”, seja pelo tipo de relação estabelecido entre os grupos humanos e grupos de vacas filmados, seja pela forma como a própria câmara constrói essa imagem. São eles: *La Chasse au Lion à l'arc*, *The Nuer*, *To Live With Herds: A Dry Season Among the Jie*, *The Cows of Dolo Ken Paye*, *Maharadja Burger*, *Kamp der Königinen* e *Bovines ou la vraie vie des vache*.

Finalmente, no último capítulo, debruçar-me-ei sobre o processo de produção e pós-produção do filme que resultou desse verão de 2015: *Vacas e Rainhas*. Longe de ser um filme etnográfico convencional – o que quer que isso implique –, este acaba por ser um ensaio visual que reflecte grande parte das discussões presentes neste texto. Tendo em conta a proposta inicial de chegar a um possível ponto de vista da vaca, farei ainda uma reflexão sobre as possibilidades e limitações dessa mesma proposta.

UMA BREVE HISTÓRIA DA DOMESTICAÇÃO: UMA DECISÃO MÚTUA?

Nos primórdios da Arqueologia e Antropologia enquanto disciplinas, o pensamento dominante defendia que a transição da caça e recollecção para a agricultura surgia em consequência da evolução natural do estado primitivo para a civilização humana. A agricultura era encarada como uma actividade “mais fácil e confortável do que a luta austera pela sobrevivência” tal como vivida pelo caçador-recolector (Clutton-Brock, 1987/99). Contudo, diz-nos Clutton-Brock que, quando “Man the Hunter” de Richard Barry Lee e Irvén DeVore foi publicado em 1968, apresentando um levantamento antropológico sobre o modo de vida de populações que continuavam a depender exclusivamente da caça e da recollecção – entre os !Kung San, os Inuit ou os Aborígenes Australianos - esse pensamento inicial foi posto em causa. Afinal, parecia que o modo de vida destes grupos era até relativamente livre de grandes preocupações, conquanto o ecossistema se mantivesse estável (Clutton-Brock, 1987/99), dedicando uma média de apenas 12 a 19h à recolha de comida (Budiansky, 1992).

Em contraste com o estilo de vida dos caçadores-recolectores, as deformações nas pernas, pés e vértebras apresentados em esqueletos humanos de uma das primeiras comunidades agrícolas (Tel Abu Hureyra, aproximadamente 9000 a.C) - provavelmente causados por cargas pesadas impostas pela actividade agrícola - , assim como problemas nutritivos causados por uma menor variedade de alimentos, (Budiansky, 1992) tornam ainda menos claras as motivações que terão levado à transição de um sistema para o outro.

Uma das teorias sobre as causas que levaram à domesticação de plantas e animais, aponta para as alterações climáticas e ambientais (Budiansky 1992; Cassidy 2007) que, por essa altura, levaram ao declínio das espécies que o homem estava acostumado a caçar e a recolher (Budiansky, 1992).

Um segunda teoria, em contraste com o declínio dessas espécies, fala-nos de um franco crescimento da população humana e a consequente necessidade de maiores quantidades de comida por parte desta (Budiansky 1992; Cassidy 2007). Segundo Budiansky, um indivíduo de um grupo de caçadores-recolectores precisa de uma área cerca de 100 vezes superior aquela que um membro de uma comunidade agrícola necessita para se alimentar adequadamente. Apesar da pobreza nutricional das culturas inicialmente pouco diversificadas, a verdade é que era possível produzir maiores quantidades de comida numa

área incomparavelmente menor.

Há ainda quem aponte para a sedentarização humana (Cassidy, 2007) como uma outra causa para o início da agricultura. Contudo, mais uma vez no caso específico de Abu Hureyra, essa hipótese não se coaduna com o que ali se pensa ter passado. Pelo menos, a primeira fase de povoamento (cerca 11000 a 10000 a.C.) terá ainda consistido numa população de caçadores-recolectores. Referentes a este período, indícios de mais de 100 espécies de sementes e frutas comestíveis terão sido encontrados. No entanto, cerca de 9500 a.C, um período de clima repentinamente mais frio e seco ter-se-á instalado, fazendo com que a maioria das plantas selvagens das quais os habitantes de Abu Hureyra até então dependiam se tenham extinguido. Das plantas sobreviventes, o centeio, a lentilha e trigo contam-se entre as primeiras a serem cultivadas, precisamente nesse período. (Hirst, 2016)

É possível que a tendência para limpar o terreno perto dos ajuntamentos humanos e deitar fora desperdícios, tenha criado as condições ideais para o crescimento de forma um pouco aleatória das plantas recolhidas. Quando, de uma forma mais deliberada, se passou para a recolha de sementes específicas, estava já aberto o caminho para a domesticação de mais espécies, de uma forma ainda mais célere que as anteriores (Budiansky, 1992)

Quanto à domesticação dos primeiros animais neste povoado, os vestígios são bastante mais tardios, datando já de cerca de 8000 a.C. (Budiansky 1992). Segundo Budianski, ter-se-á passado gradualmente de uma caça sazonal maioritariamente de gazelas-persa, para o complemento desta com a criação e consumo de ovelhas e cabras durante o ano inteiro. É possível que a própria metodologia para o exercício da caça da gazela tenha servido para o início da domesticação destes outros animais, nomeadamente através da utilização de estruturas às quais foram atribuídas os nomes de *desert kites*³. Os *desert kites* consistiam em construções em pedra de uma enorme área que começava com um corredor em forma de V e que, por sua vez, afunilava numa área fechada para onde os animais eram forçados e consequentemente mortos. É provável que esta prática tenha sido igualmente utilizada para encurralar os antecessores selvagens das espécies mais tarde domesticadas, como as ovelhas, cabras e vacas (estas últimas já mais tarde). De acordo com Budiansky, do excesso de carne morta e das dificuldades encontradas na sua preservação – apesar das técnicas já existentes de salga e seca –, para a possibilidade de manter esses animais vivos até uma morte mais

3 Pela semelhança da técnica, talvez o mais próximo em português seja *forja*, utilizada na captura de lobos até ao séc. XX em Portugal.

planeada consoante as necessidades de consumo, terá sido uma questão de tempo.

O afastamento destas primeiras populações cativas em relação aos seus aparentados selvagens, e a manutenção dos animais mais mansos – em detrimento dos animais mais agressivos, que seriam mortos em primeiro lugar - terão sido os factores finais para que o processo de evolução biológica se completasse. (Budiansky, 1992)

Face à natureza ainda algo especulativa de toda esta narrativa, faz sentido perguntar porque é que os habitantes de Abu Hureyra em vez de ovelhas e cabras, não tentaram domesticar a própria gazela, cuja carne durante tanto tempo consumiram:

The answer is simple: they weren't able to because gazelles lacked the characteristics necessary for successful domestication. Although they travel in groups, gazelles can't be herded because when threatened, they run away. They're fiercely territorial and sometimes nasty tempered, and they don't breed easily in captivity. They're also intensely nervous, and when penned up they panic – some die of shock and others batter themselves to death against fences trying to escape (McCarter, 2007: 68).

Apenas a partir deste exemplo, torna-se claro como o processo de domesticação – e ao contrário daquilo que durante anos foi defendido – não pode ter passado unicamente pelo exercício da vontade do homem sobre outros animais. Eventualmente, as vantagens de comida e protecção (pelo menos temporária) em troca da perda de características ditas “selvagens” como medo, agressividade e territorialidade, terão parecido mais vantajosas para a sobrevivência de algumas espécies do que a outras.

Há mesmo quem defenda algum “oportunismo” por parte de alguns dos animais que foram domesticados (Cassidy, 2007). Enquanto as ovelhas ou cabras terão seguido o “percurso da presa” [*prey pathway*] (Zeder, 2012), houve outros casos, nomeadamente aqueles pertencentes ao “percurso do comensal” [*commensal pathway*], que melhor podem elucidar um papel activo destes animais neste longuíssimo processo:

Biologists including Raymond Coppinger (2002) have argued that the dog domesticated itself, in the sense that the most adept scavengers within the canine population enjoyed an evolutionary advantage over those that adapted less well to this lifestyle, eked out on the rubbish heaps of human society. This theory has usurped the idea that dogs descend from wolf cubs captured from the wild and trained to serve as guards or companions, and replaces a scenario in which people drew the dog into their community for purposes practical or social (Serpell 1989), with a story of opportunism on the part of the animal. The argument is based on DNA-level research that suggests that dogs were domesticated in multiple occasions, and for the first time 100 thousand years ago, rather than the 12- to 14-thousand year estimate

based on fossil evidence (Cassidy, 2007:7).

Afinal, quem domesticou quem? Enquanto uma definição mais clássica da domesticação animal nos fala de um “processo biológico e cultural que apenas pode ter lugar quando animais são incorporados nas estruturas sociais do grupo humano e se transformam em objecto de pertença” (traduzido pela autora, Clutton-Brock cit. por Cassidy, 2007: 5) outras vozes como Budiansky, dirão exactamente o contrário: “O instinto natural dos cães, gado e cavalos para se escovarem [*groom*], é uma outra área onde as estruturas sociais humanas e animais se sobrepõem, e pode muito bem ter ajudado à aceitação dos humanos como membros da manada ou da matilha” (traduzido pela autora, Budiansky, 1992: 67).

Enquanto a Arqueologia e a Antropologia defenderam durante tanto tempo o domínio unidireccional do homem sobre os outros animais para o início da domesticação, teorias mais recentes e que encontram actualmente algum consenso, apontam para uma acção mútua entre as duas partes. Dito isto, é claro que não se podem negar as relações de hierarquia e poder existentes entre estes grupos, correndo o risco de retirar responsabilidade às acções humanas perante outros seres.

O que é certo é que, uma vez iniciado o processo de domesticação de animais, plantas, e quiçá do homem, mudanças tremendas e irreversíveis estavam já em marcha. A crescente intensidade da produção de comida sustentava populações humanas cada vez maiores e esse aumento das populações exigiam cada vez mais espaço para uma maior produção de comida. Além disso, as plantas e animais que sustentavam o antigo modo de vida, em consequência das alterações climáticas assim como da nova configuração da paisagem definida pela prática agrícola, viram os seu habitats e populações cada vez mais condicionados.

Finalmente, a gradual dependência das populações humanas de uma ínfima variedade de alimentos (por vezes mesmo de uma única cultura), aumentava a probabilidade de, face a condições climáticas repentinamente adversas, pouco ou nada recolherem na altura das colheitas. Perante a escassez de comida, o cenário provável seria que parte da população migrasse em busca de um novo lugar onde pudesse reproduzir o mesmo estilo de vida que até então a havia sustentado (Budiansky, 1992). Tal como diz David Rindos, autor citado por Budiansky: “A agricultura é uma doença que se espalha através dos seus próprios sintomas” (traduzido pela autora, Budiansky, 1992: 119).

E assim, a evolução da domesticação – se não desenvolvida localmente, como terá também ocorrido pelo menos na China (6500 a.C) e na Mesoamérica (5000 a.C) (Desvaux, M., 2005) – terá levado a que a sua prática e produtos – homens, plantas e animais – se disseminassem de forma imparável pela superfície terrestre.

O CONCEITO DE “RAÇA” ENQUANTO INVENÇÃO HUMANA

Origens do conceito de “raça animal”

Se, por um lado, as espécies selvagens são, em geral, divididas em sub-espécies geográficas, podemos considerar uma forma doméstica como um outro tipo de subespécie. Assim, a domesticação do auroque euro-asiático (*Bos primigenius primigenius*) estará na origem do gado taurino (*Bos primigenius taurus*), enquanto o auroque indiano (*Bos primigenius namadicus*) terá dado origem à sua forma domesticada, o gado zebu (*Bos primigenius indicus*) - (Chaix, 1986).

Com o início do período pós-glacial ou Holoceno (cerca de 10000 a.C.), também os auroques terão começado a sentir uma crescente pressão exercida pelas mudanças climáticas e consequente diminuição dos espaços habitáveis, assim como uma intensificação da caça feita pelo homem moderno. Aqueles que resistiram, refugiaram-se nas florestas mais densas e afastadas da vida humana, tendo o último auroque de que há registo falecido a 1627 na Polónia, na floresta de Jaktorów (Chaix, 1986).

Já os vestígios dos primeiros auroques euro-asiáticos domesticados conduzem-nos a Çatal Hüyük na antiga Anatólia, há cerca de 8000 anos/6500 a.C., e ligeiramente mais tarde na Grécia, em Argissa-Magoula. Há referências também de outros sítios primários de domesticação, mais especificamente na Europa do Norte e eventualmente no Egipto. Na medida em que a existência de auroques selvagens ocorresse, assim seria possível o processo da sua domesticação – e estes eram endémicos em quase toda a Ásia, Europa e Norte de África. Contudo, para afirmar a ocorrência de um processo de domesticação local, é necessário encontrar indivíduos de transição entre o auroque e a vaca doméstica – o que está ainda longe de ser totalmente conclusivo (Chaix, 1986).

Segundo um estudo recente que conjuga dados de ADN com vestígios arqueológicos, uma primeira domesticação local terá ocorrido na Anatólia oriental para se estender para a Anatólia Ocidental e, mais tarde, para a Grécia. Daqui terá passado simultaneamente ao longo do Danúbio e ao longo da costa Mediterrânica, para se prolongar pela Europa Central, Ocidental e do Norte (Scheu et al. 2015; Felius et al. 2014).

Quer tenha sido este o percurso efectivamente percorrido pelo auroque domesticado,

quer tenham ocorrido segundas ou terceiras domesticações locais, quer tenham sido efetuados cruzamentos entre as formas já domesticadas migradas e auroques locais ainda selvagens, o que é facto é que o gado bovino se torna um elemento central da economia neolítica. Com o desenvolvimento da agricultura e do controlo cada vez mais sofisticado dos homens sobre o meio, dá-se uma progressiva diversificação nas funções atribuídas aos bovinos domésticos. Para além da carne, também o leite, os ossos, a pele e a força de tracção usada para trabalhar a terra, fazem do boi e da vaca animais dos quais o homem virá a depender profundamente. Mas não é apenas no plano material que as suas funções se limitam: o seu papel nas cerimónias, rituais, competições ou mesmo na estratificação social, revelam ainda a importância destes animais no seio da cultura humana (Chaix, 1986).

À medida que o tempo de coexistência entre os dois grupos (homem e gado) avança, também as exigências e manipulação do primeiro sobre o segundo se complexificam. Nos finais da Idade do Bronze, e ao contrário das regiões mais temperadas, onde os cornos longos prevaleceram, o gado com cornos mais curtos começou a ser dominante na Europa Central e Europa do Norte. Esta ocorrência coincide, nestas regiões, com o início da prática de colocar o gado em estábulos durante o inverno. A redução dos cornos representaria já uma questão de optimização do espaço e da segurança entre os bovinos durante esse período (Feliuss et al., 2014).

Com o desenvolvimento literário durante os impérios Grego e Romano, começamos a ter relatos mais detalhados sobre a criação de gado. Terão sido os Romanos os primeiros a descrever a diversidade regional do Império, apontando uma grande variedade nos tamanhos, cores e performance destes animais. O gado local, de grandes dimensões, seria usado para tracção mas não para ser ordenhado, enquanto escritores como Plínio elogiavam as vacas das regiões alpinas pelas suas qualidades leiteiras. Já na Bretanha e no Sul da então Germânia, o gado seria de bastante menor porte que aquele que encontraríamos na Península Itálica. A Pax Romana, a par das infraestruturas que ligavam as regiões do império, terão sido facilitadores da exportação e cruzamento das diferentes formas de gado então existentes (Feliuss et al., 2014).

Na Europa dessa altura e até ao século XVIII, falamos de formas regionalmente adaptadas resultantes de uma selecção e adaptação naturais ao meio envolvente, fruto de uma reprodução relativamente aleatória, pouco controlada. Com o advento da Revolução Industrial

em Inglaterra, os novos centros urbanos atraem cada vez mais trabalhadores e, com eles, a exigência de um fornecimento de alimentos de uma escala sem precedentes. Essa produção ficará dependente daqueles que permanecem nas zonas rurais, passando a agricultura também a ser alvo do processo de industrialização de então. A rentabilização dos recursos subjaz a todas as actividades humanas e a agricultura não é excepção. Os bois e as vacas começam eles próprios a ser encarados como máquinas de produção, sejam elas de carne, de leite ou de ambos. E assim, a sua reprodução passa a ser minuciosamente controlada, efectuando-se uma selecção artificial e acelerada que favorece características desejadas pelo homem. Eis a Revolução Agrícola, a partir da qual começamos finalmente a falar de um conceito de “raça” animal (Feliuss et al., 2014).

Embora esse conceito venha ser amplamente utilizado desde então, a sua definição é ainda bastante difusa. Segundo a FAO, a instituição do conceito de raça animal [*breed*] estará estreitamente ligado ao estabelecimento de associações de criadores que por essa altura terão também começado a surgir. E, se em certos países essa definição depende praticamente da existência dessas associações, de *standards* fenotípicos concretos ou de manuais de criação, noutros [aos quais a FAO se refere como “países em desenvolvimento”] essa definição é ainda mais livre, dependendo em grande medida de referências geográficas, de identidades étnicas ou de tradições dos criadores, fazendo menos caso de características fenotípicas:

[A breed is] either a sub-specific group of domestic livestock with definable and identifiable external characteristics that enable it to be separated by visual appraisal from other similarly defined groups within the same species or a group for which geographical and/or cultural separation from phenotypically similar groups has led to acceptance of its separate identity⁴

Longe de haver uma definição científica que defina a pertença de certo animal a uma raça ou a outra, essa definição depende essencialmente de um consentimento comum entre os criadores dessa raça, acabando por ser um termo que serve, principalmente, a sua prática de criação (Lal, 2009).

4 Fonte: FAO: *Animal Production and Food Guidelines*. Disponível em: <<http://www.fao.org/docrep/015/i2686e/i2686e00.pdf>>

Vacas Eringer

As vacas Eringer, raça à qual as vacas do Alain pertencem, são vacas conhecidas por terem uma hierarquia bem definida no seio das suas manada sendo, para além do leite e da carne, essencialmente criadas para torneios. Nesses torneios, as vacas confrontam os seu pares e, à vaca vencedora – a que perde menos lutas que qualquer outra – é atribuído o título de “rainha”. Embora os seu criadores afirmem a “naturalidade” do seu “carácter combativo”, é possível que esta característica tenha sido exponenciada pela selecção do homem nesse sentido, sendo a linhagem de uma vaca Eringer de suma importância para o seu valor.

A tarefa de traçar as origens desta raça está ainda longe de completa. Se perguntarmos a qualquer criador de vacas Eringer, é quase certo que afirmem que estas têm a sua origem no Val d'Hérens – um vale perpendicular ao vale principal na parte francesa do Wallis – , daí o nome da sua raça em francês: exactamente d'Hérens.

Entre outras teorias mais datadas, aquela que o antropólogo Louis Chaix apresenta na monografia de 1986 dedicada às vacas Eringer, *Le Pays ou Les Vaches Sont Reines*, defende o seguinte:

(...) pour nous, la race d'Hérens s'inscrit parfaitement dans le continuum préhistorique et historique de la petite race locale issue de l'aurochs et transformée sur place dès le Néolithique (Chaix, 1986: 24) .

Também no website dedicado a estas vacas, encontramos uma afirmação que corrobora a anterior, quase 30 anos volvidos:

La race d'Hérens est vraisemblablement le reliquat d'une population bovine qui peuplait à l'origine l'arc alpin des Alpes autrichiennes à la Savoie. Sa morphologie crânienne la place parmi le bétail à crâne large, appelé brachycéphale, caractère qui se retrouve chez les petits bovins du néolithique. Ses ancêtres étaient présents en Valais vers 3000 av. J.-C. comme l'atteste un fragment de crâne retrouvé dans le site archéologique de Sion Saint Guérin. Cette race est fortement apparentée aux races autochtones du Val d'Aoste, la Castana et la Pezzatanera. Selon une étude réalisée par Reuse, il est apparu que les groupes sanguins de la race d'Hérens différaient d'une manière remarquable de ceux des autres races suisses. Par ailleurs, sa ressemblance avec la Tuxer du Zillertal autrichien a conduit les responsables de ces races à procéder en 1925 à des échanges limités de reproducteurs.⁵

⁵ Texto disponível na secção 'Origine' (2012) In *Fédération Suisse d'Élevage de la Race d'Hérens*. [Consult. Em 2017-02-13] Disponível em <URL: <http://www.vacheherens.ch/origine>>

Também à Suíça, e com mais veemência a partir da instauração do estado federal em 1848, tinham chegado os ares do progresso industrial. Repetindo o modelo inglês, também aqui a racionalização na agricultura se tornou numa questão nacional. O primeiro grande acto é executado pelo “regime radical” ao instituir um comité central agrícola, ao qual responderá uma sub-comissão para a optimização das raças de animais domésticos. Do seu programa fazem parte a intervenção sobre o corpo do animal de modo a torná-lo mais produtivo, o desenvolvimento de um circuito de fabrico e de consumo da produção animal, e uma nova doutrina agrícola tornada acessível pela educação, a imprensa, e o discurso oficial, nos quais se exaltam o sentido moral e patriótico da nova agricultura (Crettaz, 1986).

Et pour le peuple des éleveurs, on instituait des formes neuves de compétition économique et sociale par les concours, les expositions et les primes. On a accordé de grandes subventions pour un élevage dit “rationnel”, car les Etats modernes avaient noué des liens privilégiés avec l'agriculture comme nourrice des nations, avec les paysans comme soutien du pouvoir et avec les valeurs rurales comme symbole d'une société d'ordre et de travail (Preiswerk, et al., 1986: 50).

A primeira indicação oficial de uma raça Eringer – que começa por ser chamada de Évolène⁶, e assim continua, indiscriminadamente, a ser referenciada durante algum tempo – terá sido feita num relatório do Conselho de Estado em 1859.

D'après les programmes adoptés précédemment, les taureaux de la race d'Oberhasli et de Schwyz devaient faire marcher de pair la race d'Évolène dont le mérite, comme race laitière, est chaque jour plus apprécié dans nos vallées et dans les alpages élevés (Crettaz, 1986: 75).

Apesar do tom elogioso neste relatório, o percurso desta raça seria marcado por constantes altos e baixos. No seguimento de uma exposição de raças de vacas suíças em Genebra em 1866, um relatório que incluiu uma carta de um dos júris, Maurice de Bons, revelou-se bastante polémico. No centro da sua crítica estará uma clara desvantagem entre as raças de grande porte e aquelas de pequeno porte, categoria à qual as vacas Eringer pertenceriam. De Bons mostrou-se muito pouco impressionado com estas, apontando os seguintes defeitos:

⁶ A raça Évolène, que existe actualmente como raça distinta da Eringer, é tida por alguns como uma raça que terá estado na origem desta última (Crettaz, 1986)

(...) échine basse en sortant des épaules, origine de la queue trop élevée, dos ensellé, quartiers de derrière trop resserrés et trop peu développés, aplomb en dessous, tête un peu forte, cornes grosses. (...)

On devrait donc conclure que cette race ne peut pas occuper un rang bien élevé parmi les races laitières dont le tempérament est tout opposé (de Bons apud Crettaz, 1986: 77).

A estas declarações reagem a vozes críticas no Wallis, que mostram o seu extremo desagrado neste texto publicado na *Gazette du Valais* a 28 e Abril de 1867:

L'auteur de la lettre y manifeste en termes peu dissimulés l'impression défavorable que lui a produite l'exposition des petites races à Genève. Il met beaucoup d'attention et de scrupule à ne préterir aucun des défauts dont, selon lui, nos races du Valais seraient entachées, et donc certainement la nature est plus coupable que l'éleveur. C'est une critique bien dure et bien sévère (...).

Nous croyons que dans l'intérêt des petites races, et dans celui des Valaisans à qui la nature des hautes Alpes défend d'élever des grandes races, l'auteur de la lettre eût mieux fait de signaler les défauts pour qu'on cherche à les corriger, et en même temps les qualités, pour qu'un stigmat trop flétrissant ne frappe pas nos gentilles et bonnes petites vaches sans lesquelles, on ose l'affirmer, le Valais souffrirait la famine par l'abandon de plus de la moitié de ses montagnes.

De même que gros n'est pas toujours synonyme de beau, ainsi beau n'est pas toujours l'équivalent de bon, et maints connaisseurs peuvent affirmer en le prouvant, que la grande production laitière n'est pas subordonnée à la beauté absolue des formes et à la taille de l'animal (anónimo apud Crettaz, 1986: 77).

Se nesta resposta podemos já encontrar um eco da profunda ligação entre os criadores de vacas Eringer e estas, a derradeira luta não seria pelo aperfeiçoamento das suas formas, mas sim pela defesa da “paixão dos cornos” (Crettaz, 1986: 131), como indica parte de um relatório feito numa exposição em Neuchâtel em 1887:

(...) si les vaches d'Hérens sont bonnes laitières, les reines le sont très médiocrement (Crettaz, 1986: 138).

Ou mais tarde por F. Gendre e H. Wuilloud, em consequência de inspecções nos alpes feitas durante o verão de 1908:

«L'année passée elle a été la reine, mais cette année elle donnait trop de lait, elle ne valait rien pur battre». Des vaches que donnent trop de lait! oh gens fortunés! et nous qui disions plus haut que l'on devrait chercher à sélectionner les bonnes laitières. Cela nous a paru drôle tout de même ces idées-là! Allons paysans, rivalisez pour avoir la reine à lait, voilà la seule bonne, la reine «pour le corne» on ne devrait plus en parler de nos jours (Gendre e Wuilloud, apud Crettaz, 1986:138).

Se o principal ponto nestes argumentos parece ser a correlação entre a posição de rainha e uma baixa produção de leite, Crettaz sugere outro motivo maior por detrás desta oposição: para a missão nacional de racionalização da agricultura, era imperativo que os agricultores dominassem as suas paixões e conflitos. Era, portanto, necessário que se tornassem em “soldados que desistem das batalhas vãs para entrarem no exército do trabalho” (traduzido pela autora, Crettaz, 1986: 139). Se o homem não fosse transformado, o animal também não o seria – pelo menos, não da forma desejada.

Mas, de alguma forma, esta campanha contra as lutas de rainhas parece não ter produzido o efeito esperado nos seus criadores. Mais uma vez, Crettaz dá-nos uma justificação possível. Se, apesar de tudo, os criadores aceitaram as imposições do programa da selecção e optimização da raça – porque não tinham outra opção – a abdicação dos combates de rainhas poriam em causa os fundamentos da sua vida comunitária, o seu simbolismo lúdico e a própria constituição das manadas.

O que o poder de então parecia não compreender, era que estas lutas tinha um significado mais profundo do que aquele que lhe conseguiam atribuir. Pensado nas competições como “espelho social e utópico de uma sociedade e como transgressão da ordem mundana das coisas” (traduzido pela autora, Crettaz, 1986: 62), estes eram acontecimentos onde as relações humanas se projectavam, com a vantagem – para alguns – de se submeterem às “leis mais justas da natureza”:

On peu donc penser que par la symbolique du jeu, et la transgression de la productivité, la société animale en combat renvoie à la société humaine en combat avec l'avantage de rétablir dans l'ordre de la nature ce qu'il peut y avoir d'arbitraire dans l'ordre et la culture. Et comme les vaches au combat appartiennent à un éleveur que «l'a faite» en partie, il n'est pas suprenant que par identification de l'homme à sa bête, il puisse par sa lutte à elle, se l'approprier contre son rival et pour sa gloire personnelle (Crettaz, 1986: 62).

Tornava-se deste modo possível que o mais pobre saísse vitorioso sobre o mais rico, por exemplo. E, embora, aqueles que possuísem maiores riquezas pudessem mais facilmente comprar rainhas e fazer delas suas, a verdadeira honra recaía sobre quem as criava.

Assim, e contra todos os argumentos ditos racionais, não só se conservaram os combates já tradicionais da subida para o pasto alpino [*inalpe*], como se começaram a organizar combates em arenas mais abaixo nos vales, acessíveis a um público maior. Embora

já alguns combates tivessem sido provocados em vários concursos e exposições, o primeiro torneio oficialmente organizado terá tido lugar em Montana, a 20 de Setembro de 1922.

Ao contrário dos combates do início da temporada alpina, onde todas as vacas são colocadas em simultâneo numa mesma arena improvisada, nos torneios do vale estas são divididas em categorias específicas, tendo em conta o peso e a idade.⁷

Lentamente, esses combates começam a suscitar interesse entre folcloristas e jornalistas, passando as rainhas do Wallis a ser alvo de observação e curiosidade. Combates e vacas rainhas começam a ser vistos como “costumes da montanha” (Crettaz, 1986:139). Face à popularidade dos combates organizados, os especialistas e responsáveis pelas políticas de criação terão deixado gradualmente de condenar, pelo menos de forma aberta, esta actividade.

Para além do Wallis na Suíça, e até hoje, apenas no Vale d'Aosta em Itália se realizam combates idênticos, neste caso com vacas da raça Pezzata Nera – que se crê terem origem nas Eringer (Preiswerk et al., 1986).

É inevitável comparar estes combates com aqueles que acontecem entre gado doméstico noutras partes do mundo. Numa pesquisa possível, e num espectro que engloba a Korida balcânica, Kafkasör na Turquia, Tōgyū no Japão, Sossaum na Coreia do Sul, Varzā Jang no Irão, Dhirio em Goa, o Boi do Povo em Portugal, e várias outras lutas na China, Vietnam, Laos, Oman, Emirados Árabes Unidos, entre outros, não deixa de ser curioso serem sempre bois e nunca vacas aqueles que se defrontam. Na maioria das vezes, e para lá de serem apenas formas de entretenimento, são as ideias subjacentes da força associada à virilidade e da força enquanto tecnologia necessária para o lavrar das terras que estão na origem destes eventos. Em contrapartida, de cada vez que perguntei por que é que eram as vacas e não os bois a lutar no Wallis, a resposta foi sempre a mesma: porque os bois são irascíveis, porque são difíceis de controlar. Ora, à luz dos combates que acontecem nos outros países – onde os bois não são menos irascíveis ou imprevisíveis – essa não me parece a justificação real. Para uma melhor resposta, penso que faremos melhor em olhar para aquilo que o etnólogo amador Georges Amoudruz apelidou de “civilização da vaca” (Amoudruz apud Crettaz, 1986:55). Ou seja, para a vida das montanhas desta região que tem, pelo menos desde que

⁷ Nestes combates há cinco categorias distintas. A 5ª categoria inclui vacas a partir dos 2 anos e meio que ainda não tenham tido filhos [*Rinder*]. Na 4ª categoria integram-se as vacas que foram mães pela primeira vez [*erstkalbige Kühe*]. As vacas que já tiverem tido já dois filhos são divididas em três categorias que dependem do seu peso. A 1ª categoria é composta pela terça parte das vacas mais pesadas, geralmente com peso superior a 600kg; a 2ª categoria integra o grupo das vacas com peso médio; a 3ª o grupo das vacas mais leves.

Plínio elogiou as qualidades leiteira da vaca alpina, a vaca no seu centro:

(...) la vie montagnarde d'autrefois était comme centrée autour de la vache, et cette place privilégiée de la vache nourricière appelait une architecture, une répartition de l'espace, une sphère de propriété et de communauté, une technologie, une nourriture, une religion et un vaste trésor de mythes et de légendes. Dire qu'il y a ici une civilisation, c'est reconnaître qu'il existe une totalité de sens: les hommes ont trouvé en elle tout à la fois la base matérielle et le sens de leur vie. (Crettaz, 1986:55)

É provável que, ao terem preferido as vacas aos bois, tenha sido pela continuidade desta “civilização”. No final de contas, as vacas, mesmo que não sejam “boas de corno”, pelo menos dão leite, carne e descendência (sendo esta tão mais valorizada se for fêmea e quanto melhor se conte o desempenho combativo da progenitora).

Para concluir o longo processo de afirmação do combates de rainhas, a própria industrialização que tinha exigido a racionalização das raças animais acabou por ter um papel paradoxalmente preponderante para essa mesma afirmação. Com o desenvolvimento da indústria no próprio Wallis e as novas possibilidades de trabalho que consigo trouxe, começou a ser observável a seguinte dinâmica: quanto maior o abandono parcial ou total da agricultura, maior a importância que se passou a dar ao plano dos combates, cada vez mais encarado como um hobby:

Lorsqu'on ne peut plus vivre de l'élevage ou qu'on en vit très partiellement, la part «jeu» de cet élevage tend à s'amplifier et s'autonomiser; et le phénomène des reines décolle peu à peu dans la réalité, le récit et la mémoire (Crettaz, 1986:143).

Actualmente, essa dinâmica mantém-se. O Alain, por exemplo, para além de criar vacas Eringer, trabalhava a tempo inteiro como operador de máquinas para uma empresa de construção.

Com o novo panorama económico, a temporada das pastagens de verão nos alpes que antes era feita em família com as suas vacas (qualquer que seja a raça destas) passa, em grande medida, a ser feita por pessoal contratado. Actualmente, estima-se que cerca de 30 a 50% desse pessoal não seja suíço (Hösli, G. 2011; Fasolin, S. 2010).

Nos verões de 2012, 2014 e 2015 fiz parte dessa percentagem.

O Manuel veio.
Diz que agora só falo de vacas.
(Diário Guggialp, 29 de Junho 2012)

Uma vez encontrado o alpe onde iria trabalhar, chegava a altura de me informar sobre o que isso, de facto, implicava. Para além das descrições por parte da Bea e do Herbi – que tinham sempre trabalhado em equipa com mais pessoas, em alpes onde faziam queijo, e que o Herbi sublinhava ser uma experiência que “molda o teu carácter” - ou do Robin – que tinha passado o verão a fazer quilómetros de vedações num alpe com cerca de 100 vacas com o seu melhor amigo da altura, período que, marcado pela chuva constante, métodos de trabalho distintos e um romance com a pastora do alpe vizinho, os levou ao fim da relação de amizade – procurava também alguém que me pudesse aconselhar sobre a especificidade de ficar sozinha com vacas Eringer, vacas com as quais nunca tinha estado.

Certo dia, ainda durante a altura das vindimas, chegara à casa da Bea e do Herbi um seu “amigo xamã”⁸. Este acabava de terminar a sua temporada num alpe e fazia ali uma primeira paragem antes de regressar a casa na Alemanha. O seu nome era Bodo, tinha cerca de 70 anos e era alemão. Com ele chegavam a sua namorada, Patricia, e dois cães. De toda a conversa ao jantar de recepção, lembro-me particularmente de um comentário do Bodo, de como estava farto do barulho dos chocalhos das vacas ouvidos durante todo o verão. Acontece que, nesse verão, o Bodo tinha sido pastor no Guggialp, o alpe para onde eu afinal iria no ano seguinte. Cerca de dois meses depois, quando fiquei a saber que o iria substituir, a Bea deu-me o número do Bodo e assim pude ter uma visão mais concreta do alpe. De tudo o que conversámos, prevaleceu esta impressão: que não tinha com que me preocupar, que era um alpe fácil, que era quase como ir de férias.

Por seu lado, a Bea, atentando à particularidade das vacas Eringer, alertava-me para a necessidade de estar vigilante enquanto estas lutavam. Isto não só para evitar que elas lutassem em lugares perigosos para si mas, antes de mais, para ter cuidado com o lugar onde me posicionava, uma vez que, durante as lutas, as vacas tendem a ficar com o olhar fixo na rival e a deixar de ver o que está à sua volta.

8 Foi assim que o Herbi me falou dele. Nunca tendo tido uma percepção clara da sua prática, apenas sei que, para além de cuidar de vacas, também dava alguns cursos de iniciação ao xamanismo na Suíça.

E assim, durante os meses que antecederam o alpe, foi assim que o imaginei: entre as férias e o risco de vida.

O início do alpe chegou, finalmente. Era Junho de 2012. Ainda no vale principal e uns dias antes de subir, fui com a mulher do Alain, a Nathalie, comprar comida para os meses seguintes. Por enquanto seria apenas a comida menos perecível, como cereais e enlatados, ficando o Alain responsável por me levar alimentos frescos uma vez por semana durante o período do alpe.

No dia da partida, o Alain foi buscar-me de jipe a casa da Bea e do Herbi. Depois de um percurso repleto de curvas e contra-curvas ao longo do vale de vale de Lötschental⁹ acabámos por chegar ao parque de estacionamento do Fafleralp¹⁰ – onde a estrada termina e onde há também um parque de campismo. Daí até ao Guggialp¹¹ são cerca de 20 minutos a pé. Levámos a comida que eu iria precisar nos primeiros três dias, dias em que teria que preparar as vedações eléctricas antes da chegada das vacas.

Chegámos, por fim, ao Guggialp. Este situa-se a cerca de 1900 m de altitude. Contornámos um aglomerado de cabanas, acompanhámos o ribeiro até chegarmos à cabana mais pequena e isolada das restantes: era a cabana onde ficaria a viver. Esta era uma construção em lariço-europeu (*Larix decidua*) e betão, com uma pequena cozinha, um quarto com duas camas e uma casa de banho com duche. À excepção da iluminação fornecida por painéis solares, não havia electricidade, mas tinha água corrente e gás e/ou lenha para cozinhar. Mesmo em frente à cabana, ficava o Bietschhorn, de 3934 m., uma das montanhas mais conhecidas da área protegida de Jungfrau-Aletsch, definida como património mundial pela UNESCO. Aqui haveria de ficar a viver durante 100 dias, entre meados de Junho e Setembro.

Depois de entregue a chave da cabana, percorri com o Alain parte da zona de pasto para este me mostrar onde e como deveriam ser feitas as vedações. Uma parte, que incluía o aglomerado de casas, seria destinado às vacas e uma outra parte adjacente, mais abaixo, seria para os bezerros. Por fim partia o Alain, e ali fiquei eu, sozinha.

Os três dias seguintes passei-os a construir as vedações. Estas eram constituídas por estacas de plástico e/ou ganchos de plástico enroscados nos troncos das árvores e fio eléctrico.

9 Ver Fig. 1 do Anexo II

10 Ver Fig. 2 do Anexo II

11 Ver Fig. 2 e 3 do Anexo II

No perímetro exterior das duas áreas, o fio tinha que ser colocado numa única altura, mais ou menos elevado, consoante fossem a área destinada às vacas ou aos bezerros. Tinha que ter atenção para que não houvesse nada que perturbasse a corrente eléctrica (fossem pedaços de erva ou árvores que pudessem tocar no fio), sendo que a voltagem ideal deveria estar sempre entre os 4000 e os 10000 volts (que era fornecida por uma bateria e que eu haveria de controlar pelo menos uma vez por dia com um leitor de voltagem). Demorava sempre imenso tempo a fazer as vedações, entre considerações sobre a altura ideal do fio em relação aos acidentes do terreno, dúvidas sobre se a distância média de 6 passos entre estacas fazia sentido naquela inclinação, ou a tentar pôr-me na posição de uma vaca para ver se o fio ficaria à altura dos seus olhos.

Foi a primeira vez que estive tanto tempo sem falar com alguém.

Finalmente, era o dia da chegada das vacas. Era sábado, por volta das 7h da manhã, quando descí para me encontrar com o Alain e um colega para construir a arena onde iriam decorrer os combates do primeiro dia. Pertencentes a vários criadores e vindas de diferentes estábulos, as vacas foram chegando em atrelados até ao Fafleralp onde, já amarradas, se lhes pintaram números nos flancos. Eram 21 no total. Estas vacas eram bem diferentes daquelas que eu tinha ordenhado no estábulo do Ignaz: mais robustas, de patas mais curtas, cornos fortes e encurvados, pelagem de cor uniforme entre o preto e o cobre. Um dos criadores, vendo-me um pouco reticente, ensinou-me a forma ideal de me aproximar de uma delas: por trás, ou pelo lado, devagar para não as assustar, pousando a mão sobre a parte traseira do dorso para, a partir daí, chegar facilmente ao pescoço e à cara, onde elas gostam de ser afagadas.

As vacas foram colocadas na arena e os combates começaram imediatamente. Para além dos criadores e seus familiares, também vários turistas se juntaram. Dentro da arena estavam vários homens a fazer de batedor [*rabatteur*]: de pau na mão, impediam que uma terceira vaca lutasse com duas já em combate. São as regras. O Alain era um desses batedores. Eu estava do lado de fora do perímetro da arena, mas quando a intensidade dos combates acalmou um pouco, o Alain chamou-me para me juntar a eles. Entrei, embora um pouco nervosa. O Alain e outro dos homens estavam sempre na minha rectaguarda, pelo que rapidamente me senti segura. Sempre que olho para trás, penso que esse foi um momento essencial para perder qualquer receio que pudesse ter na altura, um certo tratamento de

choque.

O sol já ia alto quando, depois de algumas horas de combates e em que estes começavam a abrandar, chegou a altura de se comer Raclette e continuar a beber vinho do Wallis, cerveja ou Rivella.¹²

Por fim, chegava a altura de levar as vacas a pé para o Guggialp. Entregaram-me um balde com pão seco para que liderasse a manada, sendo seguida por vários criadores (e uma criadora) que ora ladeavam ora iam na rectagurada do grupo, para que nenhuma vaca se desencaminhasse. À frente com o pão e o chamamento “Komm hier, komm”, atrás com os cajados, assim se orienta um grupo de vacas. Tudo corria bem, até que, a meio do caminho, no pasto que seria dos bezerros¹³ e numa parte do caminho à beira de uma ravina profunda, um homem e uma vaca se estatelaram lá em baixo. Como eu ia à frente e o meu alemão na altura era bastante pobre, acabei por nunca saber exactamente o que aconteceu. O que é certo é que, no primeiro dia com vacas, vi uma vaca a “voar”: esta foi levada de helicóptero para o alpe (apenas ficou ligeiramente ferida, não precisava de cuidados médicos), enquanto o homem que tinha caído, também de helicóptero, foi levado para o hospital.

Quando finalmente chegámos ao pasto das vacas, fomos recebidos por várias pessoas que ainda não tinha visto: eram vários donos das cabanas que ficavam perto da minha que vinham ali passar o fim de semana. Antes cabanas utilizadas pelas famílias no tempo em que estas ainda tinham animais, eram agora utilizadas como casa de férias. O cenário estava bastante diferente, com as cabanas rodeadas de vedações eléctricas feitas pelos seu habitantes, para que as vacas não entrassem nas suas propriedades. Era uma imagem no mínimo peculiar: pessoas delimitadas por pequenas áreas de vedações eléctricas dentro de uma área muito maior destinada às vacas.

Quando cheguei à minha cabana, em frente a ela estava um enorme saco: eram as compras que tinha feito com a Nathalie, um outro helicóptero tinha-as deixado ali.

Depois de beberem as últimas cervejas para matar o calor da subida e de gradualmente se despedirem das suas vacas, pouco a pouco os donos destas foram descendo e eu fiquei menos só, com as vacas e com os habitantes das restantes cabanas. O Alain pediu-me para ir

¹² Raclette é um tipo de queijo e também um prato suíço. Este é composto por uma porção desse queijo fundido, batatas cozidas e pickles ou uma fatia de pão. Rivella é um refrigerante suíço com cerca de 35% de soro de leite, um dos mais populares no país.

¹³ Que nesse dia, ainda apenas uma parte do grupo total de bezerros que se formaria na semana seguinte, seguiriam depois das vacas terem já subido.

anotando as lutas que iam acontecendo nos primeiros dias, inclusive quais as vacas vencedoras e perdedoras, e enviar-lhe esses dados por sms (o telemóvel podia carregar na cabana de um vizinho, que tinha electricidade).

Às vezes as lutas apresentavam-se claras – depois de trocarem cornadas, eventualmente havia uma que desistia, virando as costas – e outras nem tanto – como mostra esta nota que tirei na altura: “não se tocaram, mas provocaram-se durante algum tempo . 6 retirou-se e 1 ficou na mesma posição”.

Por, à primeira vista, a individualidade das vacas me ser quase indistinta não fossem os números pintados, dediquei-me a fazer uma lista com descrições físicas de cada uma delas:

Como reconhecer as vacas quando já não tiverem número

Dono	Nº	Descrição
Ives Biffiger	1	Toda preta. A gorda
"	2	Cornos grossos virados para baixo e para dentro. Toda preta, incluindo tetas.
"	3	
"	4	
"	5	Tem a maior parte do dorso castanho-avermelhado e parte do rosto é preta. Tem mancha castanho-avermelhado na articulação da perna esquerda traseira. Costuma estar sozinha.
Armin Bayard	6	Tetas rosa grandes – o mamilo esquerdo da frente nasce mais acima do que os outros. Etiqueta [de identificação na orelha] laranja.
"	7	Tem os cornos virados para baixo, tetas pequenas e mancha branca na parte da frente destas. Etiqueta verde
Alain Ammann	8	Tetas grandes brancas. Castanho-avermelhada com manchas pretas à volta dos olhos e no focinho. Corno direito para cima e corno esquerdo para a frente.
"	9	Preta. Cornos pequenos virados para cima. Tetas pequenas e brancas.
"	10	Preta com risca avermelhada no dorso. Cornos médios. Pelos da testa pretos. Lambe a nº 11
"	11	Pequena castanha, com pelo crespo.
"	12	Preta com tonalidades vermelhas no dorso. Grande ferida horizontal na barriga do lado esquerdo. Tetas minúsculas.
"	13	Parecida com 8, mas com os dois cornos virados para cima.
Helmud	14	Tem uma risca avermelhada na coluna. Dois cornos para cima. Tetas

Ruffiner		rosa com pelos pretos.
"	15	
Walter Werlen	16	Corno direito partido. Totalmente preta.
"	17	Grande ferida circular na testa
"	18	Grande ferida circular na testa
"	19	
Florian Willa	20	Grandes cornos virados para cima. Tem a ponta dos cornos branca.
"	21	Idem

O reconhecimento de cada uma das vacas passava, portanto, por uma tipologia de referências bastante limitada: cornos, cor do pelo, tetas, etiqueta nas orelhas, feridas e, pontualmente algum tipo de relação estabelecida com outras vacas. Quanto às vacas sem descrição, não estou já certa se apenas achei irrelevante terminar a lista, se não conseguia encontrar nenhuma característica diferenciadora para essas vacas – o que acho pouco provável, uma vez que nalgumas descrições pouco mais escrevi que a cor do pelo.

Como as vacas se encontravam na zona das cabanas, passava muito mais tempo a observá-las do que aos bezerros. O plano era que as vacas ficassem cerca de duas semanas nesta área vedada e, daí para a frente, passassem para uma outra área muito mais ampla junto aos lagos, mais acima.

Numa manhã, três dias depois da chegada das vacas, um outro criador (cujo nome não anotei) trouxe mais 11 bezerros. Depois de lutas intensas entre os bezerros que já ali se encontravam e os recém-chegados, quatro deles (os únicos de raça Simental, aparentemente mais assustados com as lutas), fugiram por debaixo da vedação que os separava das restantes vacas. Subi para o pasto das vacas e, também ali tudo me pareceu estranhamente menos ruidoso que o normal – os chocalhos das vacas Eringer são enormes e estridentes, é quase impossível deixar de os ouvir. Pouco foi preciso para confirmar que parte da sua vedação estava destruída e que metade do grupo de vacas tinha também fugido.

Como não conhecia o terreno e não sabia bem onde as devia procurar, demorei largas horas a encontrá-las. Além disso, estava a lidar com uma espacialidade completamente distinta de qualquer sítio onde até aí tinha estado: os sons eram exponenciados ou abafados de forma estranhíssima o que, juntamente com o efeito do eco, criavam uma desorientação quanto à sua origem. Em retrospectiva, as vacas estavam no sítio que agora considero óbvio:

junto aos lagos, na parte de pasto que deviam ocupar mais tarde. Foi quando as encontrei que se revelou toda a minha inexperiência com vacas: não fazia a mínima ideia de como contrariar o movimento e os desejos de uma manada. Por sorte, mesmo sendo um dia de semana, um casal de uma das cabanas vizinhas à minha ainda por ali andava. Armados de cajados, lá conseguimos os três direccionar as vacas e os bezerros fugidos para onde o sítio deviam estar. O mais pequeno dos bezerros, assustadíssimo, foi o mais difícil de levar. Depois de várias tentativas em laçar-lhe um cabresto, apenas o conseguimos vencer pela exaustão – só assim se rendeu e se deixou conduzir. No final, os bezerros fugitivos acabaram por ser incluídos no pasto vedado destinado originalmente apenas às vacas, apenas por questões práticas para mim.

Já várias pessoas tinham mencionado algo como uma memória das vacas em relação ao pasto, ou seja, que no início do verão a sua vontade era de subir sempre mais, rumo aos pastos mais frescos, enquanto que, no outono, se dava o inverso. E, de facto, foi o que se verificou – também no outono, no movimento oposto, as vacas destruíram as vedações do primeiro pasto, onde a erva voltava a crescer depois de terem passado todo o verão junto aos lagos.

Entretanto, quando tudo corria de forma “controlada”, as minhas tarefas eram bastante simples. Tinha que contar e confirmar se as vacas e os bezerros estavam bem pelo menos três vezes ao dia, uma de manhã cedo, outra a meio do dia, outra ainda antes do por do sol. Tinha que controlar se tinham alguma ferida (normalmente, mas nem sempre, resultantes das lutas), desinfectá-las caso tivessem, ver se andavam bem, se não tinham nenhum problema com as patas e, no caso de terem (maioritariamente tidos como casos de panarício), chamar os donos para estes lhes darem injeções com antibióticos – o que dependia de criador para criador: enquanto uns preferiam dar logo, outros preferiam só dar injeções apenas se a pata não melhorasse, por si, ao fim de alguns dias. Para além disso, no caso de algum bezerro tentar mamar uma das vacas – para que não estimulasse a produção de leite e, com ela, a possibilidade de futuras infecções – teria que colocar um anel de plástico com saliências pontiagudas no nariz do bezerro em questão, de modo a que a vaca, incomodada, não o permitisse mais mamar. Finalmente, tinha também que lhes dar sal com alguma regularidade e controlar as vedações.

Quando as vacas passaram, como planeado, para perto dos lagos, já não tinha que me

preocupar com as vedações eléctricas. A área era toda ela circundada por vedações naturais, fossem elas uma parede de montanhas de um lado, ou o rio Lonza do outro. Além disso, a área de pasto era mais que suficiente para a quantidade de animais, pelo que a pressão que pudessem sentir para fugirem e encontrarem novos pastos era, à excepção dos dois casos mencionados, quase inexistente.

Desta forma, e tal como o Bodo tinha dito, este acabou por se revelar praticamente um período de férias.

Com o tempo de convívio com as vacas, e para lá das características físicas, fui descobrindo diferentes personalidades em cada indivíduo. Havia a vaca rainha, a Madonna, que chegava e impunha a sua vontade sobre as outras; a número 13 que eu achava ser a “vice rainha” por ser companheira da Madonna e por mugir sempre no final do período de ruminação e liderar a manada na procura da nova zona de pasto; havia as “vacas separatistas”, a 4 e a 5 que, mais por questões de medo que por determinação, raramente se juntavam ao resto da manada; a número 1, que era a mais gorda de todas e, inexplicavelmente, parecia ser um alvo fácil para as outras vacas; as número 20 e 21 que eram mãe e filha e andavam sempre juntas e eram extremamente carinhosas uma com a outra.

De uma forma mais dependente da minha relação com elas, também fazia outro tipo de divisão: o das vacas de quem eu gostava muito por serem carinhosas, o das vacas que me davam mais problemas e que me irritavam por isso e o grupo das vacas que me eram neutras e com as quais estabeleci uma relação igualmente neutra.

Era, portanto, difícil não antropomorfizar as vacas. De cada vez que alguém me ia visitar, fazia questão de apresentar as vacas e dizer como achava que era o carácter de cada uma. Como disse o Manuel, um amigo suíço que me ia visitar de vez em quando, parecia que “já só falava de vacas”. De facto, as vacas tinham-se tornado o centro do meu dia-a-dia e da minha atenção.

Mas, tal como o Herbi Locher me disse certa vez ao telefone, os alpes “não são só as vacas”, que devia aproveitar o que havia para lá delas. Assim, fui descobrindo que estar nos alpes implica, entre tantas outras coisas, estar atento a inúmeros animais selvagens, às plantas, aos cogumelos, à chuva de estrelas cadentes a meio de Agosto, perceber que horas são pela altura do sol, deixar-me surpreender pelas repentinas mudanças meteorológicas que iam desde o sol tórrido às tempestades mais intensas, ser convidada pelos habitantes das cabanas

vizinhas para ir almoçar ou beber café com aguardente caseiro [*schnapps*], comer tantos mirtilos quanto o desejo mande, tomar banho nos lagos ou fazer fogueira à noite, conversar de forma aleatória com turistas que ficam curiosos por seres pastora ali.

O relato de um desses encontros:

27 de Junho (dia 17)

Conto as vacas pela última vez hoje e volto para a cabana.

Em frente a esta, do outro lado do ribeiro, está um casal que se prepara para ali pernoitar.

Convido-os para um chá. Tinham tomado ecstasy e nota-se ainda alguma euforia. Ele, que estudou economia, deu aulas e trabalhou num escritório para a Swisscom, deu baixa por depressão e, nos últimos nove anos tem recebido subsídio [do estado].

Adivinha-se corte neste e ele, no extâse, decide que será boa ideia ser assistente de quem fizer este alpe no próximo ano.

Já subiu a muitos dos picos das montanhas daqui e durante dois anos procurou cogumelos mágicos até os encontrar no sítio certo, na altura certa.

Os dois casaram-se hoje bebendo água das mãos em concha um do outro.

Dormem lá fora. Amanhã têm que voltar antes das 16h para ela lavar o seu uniforme e regressar ao trabalho como pica num comboio turístico que tem Zermatt como destino.

Dias antes tinha também conhecido o Richard, o *Wildhüter*¹⁴ do Lötschental. Ele pediu-me que estivesse atenta a possíveis indícios da presença do lobo, deixando-me o seu número para o contactar. No Guggialp, para além das vacas, também havia ovelhas, ali deixadas sem pastor. Já tinha ouvido várias histórias sobre a presença do lobo naquele vale no ano anterior, sendo que a conversa era quase sempre rematada com o comentário “foi de férias para Itália”. Era um eufemismo para “foi morto”.

Acontece que, não muito tempo depois, numa manhã em que fui controlar as vacas, encontrei uma ovelha morta no meio do caminho. Enviei uma mensagem ao Richard e, já perante o cadáver, foram estas as considerações:

11 Julho (dia 31)

O modo como a bacia foi rasgada pode ser indício de lobo.

Por outro lado, a ausência de orelhas sugere que também uma raposa tenha usufruído da morte da ovelha.

As larvas de mosca indicam que o cadáver é-o há dois dias.

É possível que um lobo tenha morto a ovelha e que a(s) raposa(s) dela se tenham aproveitado.

Outra hipótese, e analisando o traseiro anormalmente sujo da ovelha, é que esta estivesse doente e tenha sido fácil para a(s) raposa(s) se aproveitarem disso sem a contribuição do lobo.

Há também lince no vale, outra possibilidade a não por de parte.

Para presença de lobo, o Richard acha que as restantes ovelhas estão demasiado calmas.

14 Autoridade responsável pelo cumprimento das leis que concernem à conservação da natureza e à prática da caça.

A amostra de ADN recolhida pelo Richard na zona mordida do pescoço, revelará que animal terá cometido o acto.
Do laboratório de Lausanne deveremos saber algo em poucos dias.

Os resultados quando se souberam, revelavam o seguinte: tinha sido uma raposa, a responsável. O lobo, nesse ano, não apareceu.

No início de Agosto planeava-se a junção dos bezerros que ainda permaneciam no primeiro pasto - aqueles que não tinham fugido nos primeiros dias – à restante manada. Uns dias antes do planeado, quando me encontrava junto das vacas, vi parte desse grupo de bezerros a vir ter connosco: não se importavam com o calendário e tinham decidido que era altura de se mudarem. Na verdade, tinham encontrado uma abertura entre árvores, numa parte em que não tinha sido indicado que devia fazer vedações e que só vim a descobrir com a sua fuga. Uma vez que era agora difícilimo trazê-las de volta sozinha, e como de qualquer modo a sua mudança devia ter lugar apenas uns dias depois, juntei os bezerros que ainda não tinham fugido ao resto da manada. Mas o processo de formação de uma única manada leva tempo e os bezerros não pareciam interessados em fazer parte da outra:

5 de Agosto (dia 56)

O alpe tornou-se imenso com a presença dos bezerros: eles podem estar em qualquer lugar e, definitivamente, não se querem juntar às vacas. Primeiro dia que não se esvai numa expedição de horas à sua procura. Os bezerros tornam-se os meus guias de territórios inexplorados.

Num desses dias, em que tinha a visita de um outro amigo, o Francisco, passámos outras tantas horas à procura de parte dos bezerros. Estava já a escurecer e aproximava-se uma tempestade, mas não queria deixar de verificar se estavam todos bem e dentro dos limites de onde deveriam estar. As tempestades galgam as montanhas a uma velocidade que não estava habituada e, ainda longe da cabana, já de noite, rapidamente estávamos no meio dela. Não tivemos escolha senão voltarmos tão depressa quanto podíamos para a cabana e esperar que os bezerros não encontrados estivessem bem. No dia seguinte, a Lina, dona da cabana mais próxima da minha, disse que nos tinha visto na noite anterior e que não nos devíamos por assim em perigo, que as vacas sabiam como proteger-se - e nós, aparentemente, não. Os bezerros e as vacas estavam todas bem.

É agora claro como, nos primeiros tempos, problemas que a outros se apresentavam de forma óbvia me escapavam ao olhar destreinado e desatento:

10 Julho (dia 30)

Todos sabem mais sobre as vacas do que eu.

A Regula e o namorado disseram-me que duas vacas estão com problemas nas patas e não andam bem. Entorses, provavelmente.

Um tipo que extraía quartzo no caminho pedestre avisou-me que um dos bezerros tem uma ferida no pescoço. Descobriu-a pela nuvem de moscas que sobre ele paira.

Daí para a frente, passei a olhar de forma quase obsessiva para as vacas, principalmente quando elas andavam – uma vez que os problemas com as patas eram os mais frequentes e menos claros para mim. Depois de terminarem o período de ruminação da tarde, tentava estar junto delas para observar aquele que era o mais longo trajecto que percorriam e que mais tempo me dava para ter certezas: a procura de uma nova zona do pasto depois da sesta da noite ou da tarde.

Mas a vontade de mostrar que estava atenta, produzia problemas que nem sempre o eram:

21 de Julho (dia 41)

Apesar de ser um trabalho simples, é um trabalho que exige demasiada realidade. Percepção de problemas e não sua negação. Mas a invenção de problemas pode ser também uma questão. (...) O andar de uma vaca pode parecer diferente, mas espero confirmação do Alain.

22 Julho (dia 42)

O Alain e a Doris [outra das criadoras] vieram cá.

É claro que a lista de problemas que apresentei era uma lista de coisas inexistentes.

Também no controlo das vacas, continuava sem grandes ideias sobre a forma mais eficaz de agir.

Uma vez, três bezerros entraram na área que tinha sido o primeiro pasto das vacas e agora estava vedada a todas. Passei horas a tentar convencê-las com pão a sair dali:

30 Agosto (dia 81)

Tento levá-las para onde devem estar. O que é pão contra esta erva succulenta? Demoro-me nas minhas intenções e espero pela hora de marcha das vacas para as estimular a partir.

Walter [proprietário de uma das cabanas vizinhas] observa tudo e pergunta se quero ajuda. Digo que sim. Vem ele então, de cajado na mão, e a ajuda consiste em dar pauladas de força tal, que elas não têm remédio se não fugir.

Lembro-me de não estar à espera desse método, depois de me ter esforçado tanto

tempo por uma abordagem o menos violenta possível, tendo ficado bastante zangada com o Walter.

É comum dizer-se que, nos alpes “neva pelo menos uma vez no verão”. O dia em que neva costuma ser dos mais caóticos, pois as vacas ficam sem pasto e a tendência é tentarem descer a montanha, onde esperam encontrar comida. Perante a previsão de neve, o que se faz em vários alpes, caso seja possível e necessário, é trazer as vacas para um nível mais baixo, onde estas possam estar mais seguras e a neve seja menos intensa. Se isto não for feito com antecedência, corre-se o risco de as vacas tentarem fugir e, nessa fuga, serem vítimas de acidentes proporcionados pelo piso escorregadio. O Alain já me tinha dito que, caso nevasse, as vacas deveriam continuar junto aos lagos, pois essa era uma zona relativamente plana e segura.

No dia 31 de Agosto, começou a nevar.

Neva em Agosto!

Todo o dia em tensão, a ver qual o desejo e intenção das vacas. Sabem que lá em baixo está menos frio e a sua intuição leva-as para perto das vedações da aldeia.

Neva ao final do dia. Fico apática, sem saber o que fazer.

Elas escolhem e escolhem bem.

Também ao final do dia, dá-se uma luta intensa em que a vaca 5 luta contra a vaca 1, a Nana. Como o sol se estava a por, era imperativo que todas as vacas fossem para junto dos lagos, para aí dormirem e não ficarem próximas de zonas mais perigosas. Quando a luta abrandou, enxotei estas vacas para junto das outras, já no lugar pretendido. Estava já escuro quando regressei a casa e, durante essa noite, nevou fortemente. Assim que amanheceu, fui ver como estavam as vacas. Estas não eram difíceis de encontrar, já que sobre o manto branco da neve tinham imprimido as suas pegadas e deixado um rasto de urina, bosta... e sangue.

O sangue pertencia à Nana. A luta com as outras vacas tinha continuado depois de eu as ter deixado e, quando a encontrei, vi que tinha um grande pedaço de lábio rasgado e pendurado. Esse pedaço não parava de pingar sangue. Telefonei logo ao Alain, que só pode vir no dia seguinte para ver como estava. Nesse tempo, a Nana – mesmo com a maioria da neve já derretida e com o pasto de novo a descoberto – não conseguiu comer nada. Quando o Alain chegou, vendo a gravidade da situação, fez vários telefonemas. Pouco tempo depois, chegou um novo helicóptero. Era um helicóptero que iria levar a Nana para o parque de

estacionamento do Fafleralp, de onde seria levada de atrelado para depois ser operada por um veterinário. E assim vi mais uma vaca “a voar”. Com a partida da Nana, tive que começar a contar as vacas menos uma. Demorei algum tempo a habituar-me.

Outras mudanças aconteceram já perto do final do alpe, tendo a mais marcante sido a alteração de posições na hierarquia. Depois da Madonna, a número 13 (a que eu dizia ser a vice-rainha) foi rainha durante algum tempo, mas acabou por ser destronada pela número 9 até ao final do alpe. As três pertenciam ao Alain e era ele que, a cada domingo que subia para me entregar a comida, me dava conta dessas alterações.

Apesar de um notório processo de aprendizagem, e para além do acidente da Nana, todas as vacas chegaram ao final da temporada em perfeito estado de saúde. Acima de tudo, e apesar da grande inexperiência, confiava em qualquer coisa como num instinto de auto-preservação das vacas. Uma vez perguntei ao Alain se já tinham tentado ter ali as vacas sem pastor. Ele respondeu que sim, mas que tinha sido uma catástrofe. Mas não explicou quais as dimensões dessa catástrofe.

O último dia chegou. Os criadores vieram todos buscar as respectivas vacas e, consoante a satisfação com o meu trabalho, assim me davam uma ou outra nota em tom de agradecimento. Era *Trink Geld*, literalmente “dinheiro para bebida”. De forma geral, pareciam bastante satisfeitos.

E assim as vacas foram colocadas nos respectivos atrelados em direcção aos pastos de outono no vale principal.

Tal como aqui cheguei, assim regressei à “civilização”. O Alain levou-me de jipe, e recordo de como foi estranho voltar a andar de carro, como parecia que me tinha desabituaado a essa velocidade. Lembro-me também como era estranho poder pensar em tantas outras coisas que não vacas, deixar de ser responsável por outras vidas que não a minha.

Mas, em verdade, nunca deixei de pensar nelas.

ILLALPE 2014

Dizem que, quando se sobe uma vez para o alpe, chegada a primavera, homens e animais sentem um apelo quase irresistível para voltarem a subir.

Embora essa vontade tenha surgido, de facto, na primavera de 2013, a verdade é que não voltei ao Guggialp nesse ano. Perante a vontade do Bodo de ali regressar, e embora eu tivesse prioridade por o ter feito no ano anterior, decidi deixar o lugar livre para ele.

Só no verão de 2014 é que voltei a subir, desta vez para o Illalpe. O Guggialp, esse, seria feito a meias entre o Bodo e um amigo seu. O Illalpe fica na montanha, no sopé da qual a Bea e o Herbi vivem. O Samuel, o seu filho do meio, também já ali tinha trabalhado. Mais uma vez, foram eles que estabeleceram o contacto com o chefe do alpe [*alpmeister*], de nome Nando Matter. Desta vez seria um período mais longo, entre finais de Maio e inícios de Outubro e o salário era quase o dobro – 90 francos por dia contra os 50 do Guggialp.

Estas não eram as únicas diferenças. O Guggialp era um alpe privado pertencente aos descendentes daqueles que antes ali passavam os verões com os seus animais, sendo actualmente arrendado ao Alain e restantes criadores. Já o Illalpe pertencia à maioria dos criadores para quem eu iria trabalhar. A maior parte deles tinha ali passado a sua infância e juventude, nutrindo por isso uma forte ligação com esse lugar.

O Illalpe divide-se em quatro níveis, cada um com uma cabana. O primeiro nível ficava em Meschler, a cerca de 1500m, o segundo em Untereillti (~1800), depois Mittlereillti (~2200m) e, finalmente Oberillti (~2400m)¹⁵. Aqui deveria passar todo o mês de Agosto, fazendo o percurso inverso até ao início do Outono.

Também aqui o Bodo já tinha trabalhado durante vários verões, antes de se mudar definitivamente para o Guggialp.

Em 2012 já tinha conhecido o Steffen, o guardador que tinha trabalhado no Illalpe antes de mim. O Steffen é alemão e trabalhava em Berna como arquitecto durante o resto do ano. Também ele tinha trabalhado para o Alain Ammann no alpe Gruebini, passando para o Illalpe em 2013 e 2014. Quando cheguei a casa da Bea e do Herbi em Maio de 2014, eles tinham uma carta que o Steffen lhes tinha enviado. Dentro do envelope estava um mapa tirado do *Googlemaps*, no qual o Steffen tinha desenhado os limites em que as vedações deveriam

15 Ver Anexo III

ser feitas em Meschler. Este mapa resultava da sua experiência dos dois verões, uma vez que aparentemente os donos das vacas tinham sido pouco claros em relação a esta informação.

Desta vez foi a Bea que me levou de jipe montanha acima, até Meschler. Como a primeira cabana ficava perto da estrada, não seria necessário helicóptero para levar os meus mantimentos. Esta cabana era bastante antiga – embora nunca ninguém me tenha confirmado a data, vários diziam ter pelo menos 100 anos e havia mesmo algumas inscrições dos primeiros anos do século XX. Era constituída por uma grande cozinha, uma grande sala, um quarto e, no piso de baixo, uma arrecadação. Lá fora ficava um estábulo já em desuso. Na cabana ainda se podiam encontrar indícios que mostravam que ali antes se fazia queijo: a lareira de fogo aberto, o caldeirão onde se aquecia e se iniciava a transformação do leite, assim como outros utensílios. Depois de me ajudar a limpar a cabana, a Bea partiu e, mas uma vez fiquei sozinha.

No dia seguinte, por volta das 7h, chegaram as primeiras vacas e os seus donos. Seguindo uma ordem já definida, a família Ittig (o casal Adrian e Nadia, acompanhados do pai do Adrian) e o Fidelis Grand começavam o cortejo. Depois era a vez dos Matter (o casal Nando e Karin), seguidos finalmente pelos Marx (o Erno, acompanhado de esposa e filhos). O Grand (pai Josi e filho Gaston) e o único dono de vacas Simental (Raymond Marty e mãe) tinham já deixado as vacas ali na noite anterior. O Nando e a Karin eram os proprietários do maior número de vacas, em contraste com o Fidelis que apenas tinha uma.

Enquanto no Guggialp os combates do primeiro dia eram só entre vacas, sem os bezerros, aqui são-no entre todos os indivíduos: são bezerros e jovens vacas [*Kälber* e *Rinder*] entre os meses e os 4 anos, 50 no total. Só as vacas Simental ficaram de fora, mantidas dentro de uma vedação permanente construída em troncos de madeira. Por volta das 10h começaram os combates. Aqui não havia turistas, só familiares e amigos. Ainda que já tivesse a experiência do Guggialp, a verdade é que me era difícil perceber quem era a vaca rainha. As regras são simples: a vaca que perder menos combates é a vencedora. Mas, como aqui as vacas não tinham número pintado, era difícil num primeiro olhar saber qual era qual e seguir as suas lutas. Perguntando a um dos donos como faziam para saber qual a rainha, respondeu-me que eles já conheciam as vacas uns dos outros, que já tinham uma ideia de quais poderiam ser. Em 2014, a rainha era a Pigale, e pertencia ao Erno Marx.

Amainadas as lutas entre as vacas, dá-se lugar a uma oração. Os presentes, guiados por

um padre que aí sobe propositadamente, pedem a Deus pela protecção da pastora e animais. Depois da oração, entra a Raclette. A cerveja e o vinho branco Fendant da região, continuam.

Enquanto a maior parte dos presentes faz a digestão, ora fazendo uma sesta, ora continuando a conversar e a beber, cabe ao pastor erguer uma extensão da arena para as vacas terem mais espaço e ali passarem a primeira noite. O Steffen, o antigo pastor, também tinha subido para ajudar a família Marx a levar as suas vacas. Foi ele que, para além de me introduzir a particularidades da cabana e do alpe em geral, me mostrou como e onde a vedação deveria ser feita. Enquanto esta se faz, rapidamente chega o meio da tarde e, depois de observarem por mais um pouco as suas vacas, vão-se os que por ainda ali tinham permanecido. Retorna, inevitavelmente esta sensação estranha que fica entre a grande confusão do dia e o quase nada – restam, praticamente, os chocalhos das vacas e as expectativas do verão que há-de vir.

Se as Eringer e uma Evolène (do Josi Grand) tinham sido separadas das Simental na primeira manhã, daqui para a frente teriam que formar uma única manada. A quantidade de pasto do Illalpe é mesmo à conta para a quantidade de animais trazidos. Para além de conterem as vacas, as vedações servem também para uma gestão eficiente desse mesmo pasto. No início, as vacas ficam confinadas a uma área mais pequena, dando tempo a que a erva em outras partes cresça mais. Faz-se assim uma rotação de parcela em parcela, até que cada uma se repita uma segunda vez.

Tal como no Guggialp, aqui tinha que controlar as vacas pelo menos 3 vezes ao dia, ver como estavam e, no caso de algum incidente, comunicar à Karin e ao Nando ou, caso necessário, ao respectivo dono. Uma lista com o nome dos criadores, o número de identificação na orelha de cada vaca e respectivo nome, ser-me-ia entregue para identificação de cada uma.

Também aqui a Karin (ou, caso não pudesse, alguém no seu lugar) havia de vir cada fim-de-semana trazer-me comida, que eu pedia por sms – sem electricidade nas quatro cabanas, tinha agora um carregador solar móvel para o telemóvel.

Em Meschler, a minha cabana ficava no meio de uma encosta, entre outras duas cabanas – pertencendo na origem e respectivamente, ao padre e ao médico de Susten, sendo actualmente propriedade de outras famílias que ali iam passar férias. Mais abaixo, fica uma cabana que pertence à família do Herbi, outra aos Meichtry - onde ia muitas vezes beber café

com o casal Josi e Katrin – outra ainda à família do Erno Marx.

Nas mudanças de pasto entre parcelas, apropriava-me do chamamento local “Komm hier, komm!”, numa tentativa de fazer com que as vacas o associassem a um estímulo positivo. Este era um movimento extremamente fácil, uma vez que era só abrir parte da vedação para elas passarem para o outro, mesmo ali ao lado. No início tinha alguma dificuldade em perceber quando é que as devia mudar: às vezes, confirmando com os donos que por vezes subiam – para além da Karin, o Erno era quem subia mais, por aí ter a sua cabana – , ficava a saber que afinal podiam ficar mais um ou dois dias do que pensava; às vezes era o contrário. Várias vezes, frequentemente na sequência de lutas que destruíam as vedações, as vacas decidiam quando era altura de se mudarem. Contudo, como aqui não tinha margem de manobra, tive mesmo que aprender a contrariá-las. Aqui deixei de usar a estratégia do pão, pois não queria que, de algum modo, associassem a sua fuga a uma recompensa. Quando corria bem, bastava abrir os braços com o cajado e gritar algo atrás de parte do grupo – convencer o grupo líder era a forma mais eficaz – para que estas se dirigissem para o sítio por mim designado. Outras vezes, prevendo gastos de energia em vão, deixava que se saciassem no pasto mais fresco e apenas as encaminhava quando chegava a altura de irem ruminar. Enquanto descansavam, refazia a vedação.

Nesta fase consegui ter uma melhor noção daquilo que as vacas comem e não comem. À primeira vista, o pasto parecia-me essencialmente igual. Mas havia plantas que, para além das pisadelas, eram deixadas intactas. Era o caso das *Veratrum album* [Lauskraut], *Rumex alpinus* [Blacke] ou das urtigas. No caso das primeiras, vários disseram que elas podiam ser venenosas se comidas em grande quantidade. No caso das duas outras, parecia ser uma questão de gosto: um antigo pastor, o Manuel, perante a escassez do pasto, tinha já posto água com sal por cima dessas plantas (o que eu viria a experimentar mais tarde) e estas acabaram por ser comidas; no caso das urtigas, bastava cortá-las, deixar que secassem, e logo passavam também elas a ser comidas.

Em Meschler fica-se cerca de 6 semanas e, em inícios de Julho passa-se para Untereillti. Ao contrário de Meschler, em Untereillti existe apenas uma única cabana. A que estava no lugar desta tinha sido destruída por uma avalanche, dando lugar a uma espécie de bunker em betão armado. Esta era a única cabana com água quente (no fim da segunda temporada ali, o filho mais velho do Erno Marx carregou uma botija às costas, no percurso

Mescheler-Untereillti), eventualmente mais pelos caçadores que ali passam duas semanas em Setembro. Para aqui chegar eram precisos cerca de 40m a pé, pelo que as visitas tornaram-se menos frequentes. Trata-se de um vale fechado, onde o sol tarda a chegar e cedo parte, ficando tudo por longas horas na sombra fria. Tal como repetia o Josi Meischtry (o dono de uma das cabanas de Meschler, que era também caçador), e citando as palavras do Bodo, “Unterillti é um buraco” [*ein loch*].

Para a transição entre Meschler e Untereillti, os donos das vacas ajudam sempre a levar as vacas e a carregar material – havia algumas passagens perigosas com ravinas acentuadas onde já tinham morrido algumas vacas, e por isso era necessário que as estas se movimentassem de forma ordeira e controlada.

Sem nenhum mapa das vedações a fazer neste nível, segui as indicações do Nando (o chefe) – que ali tinha ido uns dias antes com a Karin e comigo para retirar as portas de metal que protegem a cabana durante o inverno. Quando os restantes donos das vacas ali chegaram no dia de mudança de nível, olharam e disseram que a vedação nunca tinha sido feita naquele lugar, e por isso, tinha que mudar para como eles sempre faziam. O Nando era, afinal, chefe há poucos anos e nem sempre as suas decisões eram as finais.

Em Untereillti havia de ficar com as vacas apenas durante duas semanas, sendo esta área dividida em duas parcelas numa encosta extremamente a pique. O Steffen, numa visita que me fez nessa altura, deu-me a dica de fechar a água do bebedouro da parte de cima e deixar apenas ligado aquele que se encontrava junto à cabana: desta forma, elas voltavam necessariamente ali e não tinha que subir tantas vezes por dia para ver como estavam.

Foi também nessa conversa que ele me disse que era eu quem “tinha que ser a rainha” [*“du must die Königin sein”*], que as vacas me deviam ver como sua líder.

Chegado o fim das duas semanas em Untereillti, era altura de nos mudarmos para Mittlereillti, situado já na linha de árvores [*Waldgrenze*]. Essa deslocação já a podia fazer facilmente sozinha com as vacas, uma vez que não havia nenhum troço perigoso. Passei dois ou três dias a fazer as mudanças das minhas coisas – praticamente comida e roupa – para a terceira cabana. Este era o único edifício (em pedra e madeira) que permanecia de pé, no meio de várias ruínas em pedra que davam conta de antigas cabanas e um estábulo. Esta era também a mais pequena de todas as quatro cabanas onde haveria de ficar, com uma única divisão que servia simultaneamente de quarto e de cozinha. A casa de banho era uma tábua

com um buraco, na parte de trás da cabana. Aqui ficávamos apenas durante uma semana.

Certo dia de nevoeiro cerrado, no qual nevava a altitudes ligeiramente superiores, deu-se um dos momentos mais surreais desse verão. Enquanto as vacas estavam a ruminar e eu me encontrava dentro da cabana a almoçar ouvi, de repente, o barulho estridente dos chocalhos em fuga. Saí da cabana para ver o que se passava (o primeiro instinto era tratar-se de algum animal selvagem ou de alguma pessoa que as tivesse assustado) E eis que, por entre o nevoeiro, lá consegui descortinar... um camelo. Meio escondido por detrás de irregularidades do terreno e arbustos, o camelo parecia estar sozinho. Andando mais um pouco, era fácil descobrir que, afinal, fazia parte de um grupo maior: era um grupo organizado de turistas que faziam uma excursão a camelo e a cavalo. Tinham ali parado para fazerem uma pausa e, apesar do temporal mais acima, não tardou muito para voltarem a partir.

Além do susto causado pelos cavalos e camelos, houve outros elementos que provocaram semelhante reacção nas vacas: recordo a forma como fugiram do Samuel Locher quando uma vez rasou o pasto com o seu parapente ou, de forma menos intensa, perante a passagem de alguns ciclistas ou motoqueiros que desciam montanha abaixo.

No nível de Mittlereillti, e à excepção de uma pequena vedação a meio do caminho que conduzia ao nível seguinte, o pasto estava limitado por barreiras naturais, nomeadamente encostas íngremes que as vacas só subiam até certo ponto. Num extremo do pasto, onde apenas se chega por um caminho quase oculto pelos calhaus resultantes da erosão, há um pedaço de terreno onde as vacas podem e devem também pastar – por, como em todo o alpe, a comida ser à conta. Por não encontrarem o caminho facilmente, mas principalmente por ser um terreno com algum perigo (num dos seus limites termina numa ravina que dá para o Illgraben um grande *canyon*), tive que conduzir as vacas pela primeira vez para um sítio específico para pastarem. O primeiro dia em que tentei, não resultou: mesmo com um balde cheio de pão, cheguei momentos depois das líderes terem já decidido uma direcção, sendo qualquer esforço daí para a frente em vão. Consegui, no máximo, que parte da manada me seguisse, o que não me interessava, uma vez que teria que ficar o dia inteiro com as vacas para as afastar das zonas mais perigosas e, dessa forma, não podia ir controlando a outra metade que ficasse para trás. No segundo dia fui melhor sucedida e lá as consegui trazer a todas. Mais difícil, já ao fim da tarde, foi fazê-las regressar: aquele que, a partir de certa altura, era um caminho óbvio na ida (só tinham que manter-se no carreiro e depois subir uma

parte mais acidentada), na vinda já não o era. Quando as direccionava para a saída, elas mostravam-se receosas e davam-me constantemente a volta, mostrando mais interesse em permanecer ali. De facto, do ponto de vista da plataforma onde agora se encontravam, a descida de regresso parecia demasiado acentuada - isto se fossem a direito, e não em pequenas curvas como deveriam ir se encontrassem o ponto certo por onde iniciar a descida. Exausta do tempo que tinha já estado a fazer barreira no dito precipício e das tentativas sem resultado que fazia agora para as levar para casa, telefonei à Bea¹⁶ para pedir conselhos e, em última instância, ter uma ideia se as vacas poderiam passar ali a noite – se as deixasse a dormir e viesse antes de acordarem, de certeza que dormiriam nesta plataforma, a única zona plana e uma área bastante segura. Por coincidência, quando telefonei, o Bodo encontrava-se em casa dos Locher e, quando lhe perguntei sobre a possibilidade de as vacas ficarem ali a dormir, ele disse que, com ele, elas nunca tinha ali ficado e, provavelmente, não seria um lugar onde gostariam de dormir. Falou-me, contudo, de uma outra hipótese: em vez de irem por baixo, as vacas podiam ir por cima, num caminho desenhado na encosta. O sol punha-se já e o tempo começava a escassear; decidi tentar esse caminho. Orientei o grupo líder (não bastava ser a vaca-rainha, nem todas a seguiam se fosse só ela) para as colocar naquele que era um carreiro constantemente obstruído por pedregulhos caídos da encosta, sendo que as vacas mostram sempre muita relutância em andar sobre pedras. Aqui não foi excepção. Apesar disso, e muito lentamente, as vacas encontravam-se já a mais de metade do caminho. Já sem forças, e por ser já noite cerrada, confiei que elas iriam continuar em frente e eu voltei exausta para a cabana, para comer algo e dormir.

No dia seguinte, acordei antes do nascer do sol. Nenhuma vaca estava ali perto, que era onde deveriam estar se tivessem continuado na direcção em que as tinha deixado. Daqui não havia qualquer hipótese de visibilidade ou audição da zona onde tinham estado no dia anterior, pelo que só podia fazer especulações. Dirigi-me para lá (cerca de 15 minutos a pé) e, ali chegada, respirei de alívio: tinham todas voltado para trás e ali se encontravam, ainda a dormir tranquilamente. Depois de acordarem, e de uma forma ainda inexplicável para mim, mostraram agora muito menos reticência em voltarem pelo caminho original. Dirigidas uma ou duas vacas para o sítio certo, rapidamente as outras perceberam que afinal era seguro irem por ali. Eventualmente, terá também contribuído a sede com que deviam estar, uma vez que

¹⁶ Tinham sido ela e o seu filho Samuel que me tinham falado desta área e nunca os donos das vacas, embora fosse esperado que aqui viesse

ali não havia qualquer água. De facto, finalmente chegadas à área próxima da cabana, todas se agruparam junto do bebedouro e dali beberam tanto quanto lhes faltava. Os restantes dias passaram-se sem percalços, passando parte deles a construir as vedações no nível seguinte.

Para esse último nível, Obereillti, a mudança faz-se sempre no primeiro sábado de Agosto. Os donos das vacas voltam a subir para ajudar nesta transição, uma vez que deste percurso fazem parte mais escarpas acentuadas, assim como o muro da barragem do Illsee - que as vacas mostram sempre alguma resistência em passar. Esse mesmo muro é responsável por uma divisão feita entre raças bovinas: durante o mês em que as vacas ali ficam, convencionou-se que as Simental¹⁷ ficam no pasto a Este do muro e do Illsee e que as Eringer e Evolène ficam no pasto a Oeste. Isto para que o pastor, sozinho, não tenha que passar a manada inteira de um lado para o outro do muro de modo a que toda a área de pasto seja aproveitada. No entanto, esta é uma decisão relativamente recente e, por acharem que enfraquece a coesão da manada, alguns dos donos não concordam totalmente com ela.

Obereillti é o último nível onde a neve dá lugar à erva, estando rodeada de vários cumes que, se tudo correr bem, servem também de vedações naturais para as vacas. Do lado oriental, por detrás da colina onde as Simental são deixadas, fica Oberemertschi – o nível mais alto do vizinho Meretschialp. Numa linha paralela à aresta de intersecção entre as encostas dos dois alpes e numa outra linha que liga o início do muro a umas rochas mais acima, aqui se encontram as únicas vedações artificiais necessárias. Já do lado de lá da outra colina, onde pastam as Eringer, fica o alpe de Chandolin – a fronteira entre os dois alpes marca também a fronteira linguística entre o suíço-alemão e o francês suíço.

A cabana é, a par da de Meschler, uma das maiores: um piso superior construído em madeira, com uma cozinha, uma pequena casa de banho com sanita e lavatório, 2 quartos e uma plataforma entre quartos e telhado onde, caso necessário, mais pessoas podem dormir. Debaixo da parte habitável, uma cave em pedra para a preservação de comida e armazenamento de material.

Apesar de se encontrar na altitude máxima do alpe, Obereillti é, de longe, o nível mais visitado por turistas. Para tal contribuem a beleza conferida pelo Illsee e o acesso facilitado

¹⁷ A atitude dos criadores de vacas Eringer para com as Simental era, em geral, bastante depreciativa. Não era raro chamarem-lhes “burras” [*dumm*] por, em comparação com as Eringer, não responderem de forma tão pronta às ordens dadas e por terem menos “carácter”. Também para mim havia diferenças evidentes que, se muitas vezes me irritavam – porque perdia sempre muito mais tempo com elas, para as encaminhar para onde queria – por outro, não sabia dizer se era sinal de burrice ou inteligência.

pela telecadeira de Chandolin – popular estância de esqui durante o inverno.

A 15 de Agosto, feriado nos cantões católicos – no qual se inclui o Wallis – celebra-se a Assunção de Nossa Senhora [*Maria Himmelfahrt*]. Este é também o dia escolhido para a festa do alpe, *Illtifäscht*, um evento aberto ao público e cujas receitas, feitas através da venda de refeições e bebidas, servem para cobrir parte das despesas do alpe.

No dia anterior ao feriado, são várias as pessoas que chegam para a organização da festa, nomeadamente a Karin e o Nando, os seus dois filhos adolescentes acompanhados de alguns dos seus amigos, a irmã do Nando, o Vicky e o Gido (dois caçadores que ficam na única outra cabana existente neste nível). Se fizer bom tempo no dia 15, este passa-se ao ar livre. Tal cenário nunca experienciei, uma vez que, nos dois anos que ali passei choveu sempre. Nessas circunstâncias, as refeições e o bar passam a ter lugar no antigo estábulo.

No primeiro ano, a família do Nando, incluindo os seus filhos e os seus amigos, passaram a véspera e o dia da festa na minha cabana. Passar de estar sozinha com as vacas para, de repente, estar de forma tão intensa com uma família inteira que fala quase sempre em dialecto entre si (no Wallis fala-se *Walliserdeutsch* ou *Wallisertiitsch*, sendo que eu só conseguia comunicar em *Hochdeutsch*) e que, inevitavelmente, observa todos os meus gestos, foi uma situação bastante desconfortável para mim. Depois de falar com alguns dos expastores, tornou-se claro que esta não era uma altura particularmente querida de todos. Para além da súbita invasão de pessoas, uma certa tendência para o excesso no consumo de álcool que se traduz em episódios menos agradáveis, torna estes dois dias um período não especialmente aprazível. O Samuel contou que, no verão em que ele ali esteve, convenceu o irmão Robin a ir substituí-lo apenas por esses dias, justificando aos donos das vacas que tinha coisas importantes a fazer no vale. Outros pastores passavam o dia inteiro junto das vacas, para estarem o mais longe possível da confusão. O Steffen era talvez o mais positivo, dizendo que era um dia em que se conversava e se comia boa comida.

O dia da *Illtifäscht*, é também dia de missa. Esta começa por volta das 10h da manhã, com o cenário alpino como mote para a exaltação das virtudes da criação divina, passando pela temática central da ascensão de Nossa Senhora e terminando com mais um pedido de protecção sobre gado e pastor.

Finda a missa, é altura de beber *Illtikaffe* (café com licor de natas e chantilly, à moda do alpe) e/ou vinho e cerveja. No estábulo, a comida está quase pronta: *Raclette*, *Risotto* e

Bratten (carne assada), ou *Cervelat* (salsichas suíças) para os mais novos grelharem na fogueira, se o tempo o permitir. Remata-se com bolos vários, incluindo *Schwarzwald*.

Por volta das 16h é tempo de das cereais às vacas [*Glück*]. Estas, que desde manhã estão do outro lado da barragem, devem ser trazidas pelo pastor até junto da cabana e estábulo, onde os cereais as esperam espalhados sobre o pasto. Com o pastor vêm também alguns criadores, que ajudam a que as vacas sigam o trajecto pretendido. No primeiro verão que ali passei, ainda chovia moderadamente por essa altura – depois de ter nevado um pouco pela manhã – mas, como era “tradição”, não se punha em causa deixar de se dar o *Glück*. A mim juntaram-se o Nando Matter, o Erno Marx, o Adrian Ittig e o Steffen, que também tinha ido de propósito para a festa. Tudo corria relativamente bem, até que as vacas chegaram ao local onde os cereais se encontravam. De repente, e sem qualquer razão aparente, desataram a correr noutro sentido. Em reacção, todos os que tinham feito parte do cortejo começaram a correr atrás das vacas, aos quais se juntaram outras pessoas do público, incluindo a Bea que também estava presente. A confusão estava instalada. Entre ordens à distância que cada um gritava aos outros, abafados pelo som da chuva, há uma pedra que voa para junto dos pés da Bea. Segundo relatos posteriores, terá sido o Erno a atirá-la, por ele achar que a Bea estava no sítio errado, no meio do caminho. E assim ficou o dia marcado, o Erno quase a andar à luta com o Herbi por este defender a Bea e o Herbi e a Bea a decidirem não irem a mais nenhuma *Illtifäscht* no futuro.

Mais tarde, foram várias as tentativas de explicação para o sucedido com as vacas. Alguns diziam que tinha sido do tempo, outros que as vacas devem ter sentido algum nervosismo por parte das pessoas presentes, eventualmente potenciado pelo álcool. Mais uma vez, nunca saberemos. A verdade é que este momento, que serve como uma demonstração pública do poder do homem sobre os seus animais, acabou por ter o efeito exactamente contrário.

No ano seguinte também chovia e decidiu-se que eu daria os cereais sozinha, quando fizesse melhor tempo.

Daí para a frente, com maiores ou menores imprevistos, os dias foram-se passando até começarmos a fazer o percurso inverso. Foi na descida entre Mittlereilli e Untereilli, enquanto eu fazia as mudanças entre cabanas, que se deu a única baixa desse verão: uma vaca Simental tropeçou na encosta acentuada que separa os dois níveis, acabando por partir uma

perna. Encontrei-a sozinha no caminho de regresso para a cabana de Untereillti, o que é sempre um sinal de alarme. O dono, Raymond Marty, teve que subir e chamar um helicóptero para levar a vaca que, mais tarde, seria levada para abate.

Foi esse mesmo criador que, no penúltimo dia do alpe, teve que voltar a subir, desta vez para Meschler. Nessa manhã, enquanto contava e encaminhava as vacas para uma parte do pasto fora das vedações, notei que uma delas não estava ali. Não podendo deixá-las sozinhas enquanto estivessem fora das vedações – também ali há certas áreas de floresta onde, noutros anos, algumas vacas se haviam perdido – tive que esperar que comessem para as encaminhar para lugar mais seguro. Só então comecei à procura da vaca em falta e, depois de um par de horas, lá ouvi o seu chocalho. Era a *Lisa* e, afinal, não estava sozinha: tinha acabado de dar à luz um bezerro. Telefonei à Bea para saber o que havia de fazer: o importante era que o bezerro mamasse tão depressa quanto possível para não “perder a sua vontade de viver”. Também telefonei à Karin, que tratou de chamar Raymond e a mãe. Estes vieram tão depressa quanto possível. Ficaram felizes por ter corrido tudo bem, perguntaram à vaca “porque não tinha esperado só mais um dia?” e verificaram o sexo do recém-nascido – era macho, não é o que mais se deseja, mas tudo bem. A nova mãe e o seu filho foram colocados num atrelado e, um dia mais cedo do que todas as outras, desceram para o vale.

A temporada no Illalpe termina nos primeiros dias de outubro, sempre a um sábado. Todos levam as suas vacas neste dia, à excepção do Josi Grand, que leva as suas vacas na véspera. O Nando e o Adrian levam as suas para um terreno um pouco abaixo de Meschler – nesse ano, excepcionalmente, levaram também as Simental do Marty, como favor –, e o Erno leva as suas a pé até aos terrenos perto da sua casa, já no vale.

Cada ano, uma das famílias fica responsável por oferecer mais um almoço de Raclette em sua casa, pondo um fim oficial à época do alpe. No primeiro ano foi em casa dos Ittig, no segundo, na dos Matter. Nessa altura, também, fazemos as contas e o dinheiro do ordenado dos quatro meses é-me entregue em mãos.

Em retrospectiva, penso poder afirmar que as características geográficas do Illalpe (que o Josi Meischtry, o caçador, dizia que, pela sua inclinação e quantidade de pedras era “mais um alpe para cabras e ovelhas do que para vacas”), contribuíram em muito para um estreitamento da minha relação com as vacas. Ao contrário do Guggialp, que consistia numa área praticamente plana de pasto abundante, as escarpas acentuadas, a erosão e o pasto

limitado do Illalpe obrigaram a que desenvolvesse um olhar mais atento sobre as respostas das vacas ao contexto envolvente. Comecei a ter um melhor entendimento da sua orientação espacial, a fazer uma melhor previsão dos seus movimentos perante certos obstáculos, a ter uma ideia mais concreta daquilo que gostavam e não gostavam de comer, como é importante a coesão da manada para um trabalho mais eficiente por parte do pastor e para maior segurança das vacas. Mais, comecei a entender melhor os seus desejos e receios.

Ficou igualmente claro que, por mais que pensasse que começava a perceber e a ter aparente domínio sobre elas, o espectro de imprevistos não deixava por isso de crescer – eventualmente será sempre essa a tendência, pois quanto menos se ignora, mais os problemas se nos evidenciam.

Em comparação com o período do primeiro alpe, tinha passado de pensar apenas *em* vacas, para, de forma um pouco mais aproximada, começar a pensar *como* elas. Finalmente, perante a necessidade de um papel mais activo da minha parte – para a sobrevivência tanto das vacas como minha – , tornou-se mais claro como era irresponsável tentar assumir uma posição de igualdade entre mim e elas que no Guggialp tinha tentado mais ou menos forjar – que tinha sido, basicamente, não assumir uma posição de autoridade definida. Ainda assim, e porque continuava a acreditar nesse “instinto para a auto-preservação” e na capacidade de tomarem decisões boas para si próprias, tentava, até onde possível, ter o mínimo de intervenção possível na sua conduta.

O “OUTRO” ANIMAL

Estas questões permanentes – óbvias, para alguns – sobre o domínio e a responsabilidade, enquanto ser humano, sobre estes “outros” animais, eram questões morais que se me colocavam, na prática, num período relativamente curto da minha vida.

Tendo crescido no centro de uma cidade de província, Leiria, o meu contacto com animais foi durante muito tempo quase inexistente – ou assim o pensava. Isto, é claro, à excepção dos ocasionais encontros com os gatos, os cães e os pombos das ruas ou os insectos que entravam em casa e que rapidamente tinham que ser escoraçados, se não eliminados. Também havia os programas da BBC Vida Selvagem, que o meu pai via todos os sábados de manhã, mas que davam conta da vida de animais estranhamente bidimensionais e assépticos.

Sendo também o produto de uma educação católica sólida (catequese, aulas de religião e moral, movimento católico de estudantes), fui levada a assumir que seria sempre correcto “tratar o outro como gostarias que te tratassem a ti”. O “outro” era também o “próximo”. Como quem se encontrava próximo eram, tal como eu, pessoas brancas da classe média da sociedade provinciana portuguesa de finais do século XX/ inícios do século XX, essa máxima serviu, de facto, por então.

Na mudança para Lisboa, e no necessário relacionamento com pessoas de diversos espectros das sociedades, nem sempre portuguesas, de classes sociais mais variadas, credos diferentes ou inexistentes, a máxima católica passava a ter que ser revista. Nos interlúdios, dificilmente tidos como encontros, passava por mais cães, mais gatos, mais pombos, baratas, ratos, pelas tainhas do Tejo e gaivotas e, eventualmente, conta-se uma ida ao jardim zoológico. Com estes “outros” animais, não tratava nem deixava de tratar, passava simplesmente por eles.

Embora não seja raro apontar-se o afastamento do homem da natureza, esta é uma questão pouco clara, uma vez que, fazendo o homem parte da natureza, dela nunca chegou a sair. Mais fácil, é a observação que o modo de vida que o homem dito ocidental tem vindo a construir para si, o tem afastado do contacto com uma diversidade de outros seres antes presentes na sua vida.

Tal como diz John Berger, em “Why to Look at Animals?”:

The 19th century, in western Europe and North America, saw the beginning of a process, today being completed by 20th century corporate capitalism, by which every tradition which has previously mediated between man and nature was broken. Before this rupture, animals constituted the first circle of what surrounded man (Berger 1980/91: 3).

Contudo, esta ruptura (exterior) não será menos que o corolário de uma muito mais profunda cisão (interior) entre humano e animal, longamente defendida pela filosofia e teologia ocidental. Da Bíblia, a Aristóteles ou Descartes, o humano tem-nos sido apresentado como diferindo em essência do animal.

Se Deus criou o homem depois de todas as bestas, foi ao homem, Adão, que Aquele terá encarregado de nomear todos os outros animais, selvagens e domésticos. Para o fazer, Adão teria não só que possuir já uma linguagem, como teria que reconhecer ao boi as características que faziam dele boi e, à galinha, aquelas que a tornavam galinha e não boi. Mais ainda, Adão teria que se reconhecer a ele próprio na sua especificidade, de modo a não cair na armadilha de se pensar como boi ou galinha. Ter um seu semelhante criado à sua imagem, terá certamente ajudado. Eva, antes de comer do fruto proibido por ver que “aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento” (Gn 3,6), terá sido a última pessoa a conseguir descodificar completamente o discurso de outro animal. Isso, ou a serpente do Éden terá sido o último animal a entender e a fazer-se entender na linguagem humana. Com a ingestão do fruto proibido, Eva e Adão terão não só sido castigados com o fardo do conhecimento e da distinção entre o bem e o mal como, pior ainda, terão ficado irredutivelmente sozinhos nessa condição. A sua missão, contudo, mantinha-se: “Frutificai e multiplicai-vos; enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra” (Gn 1, 28).

A primeira e mais relevante tentativa de explanação do conceito de vida na filosofia ocidental, terá sido aquela que Aristóteles formulou com “de Anima”(Agamben, 2004). Traduzido comumente como “da Alma” - embora haja quem defenda que, no lugar de alma, seria mais correcto ler-se força vital [*lifeforce*] (Dillon, 2016) – em de Anima, Aristóteles não faz uma separação entre alma e corpo:

If, then, we have to give a general formula applicable to all kinds of soul, we must describe it as the first grade of actuality of a natural organized body. That is why we can wholly dismiss as unnecessary the question whether the soul and the body are one: it is as meaningless as to

ask whether the wax and the shape given to it by the stamp are one, or generally the matter of a thing and that of which it is the matter. [412b]

Segundo Aristóteles, tudo aquilo que vive, estará submetido às categorias ora de planta, ora de animal, ora de homem. Independentemente da sua especificidade, o ser vivo estará capacitado para se nutrir e reproduzir em novos indivíduos da mesma espécie. Somando a estas capacidades, e já na categoria animal, estes passam a estar dotados de percepção sensorial (no mínimo através do sentido do tacto), de prazer e de dor, impelindo estes ao desejo e à imaginação, que por fim estarão na origem do movimento. Ao homem, e apenas a ele, estão reservadas as capacidades de pensamento, raciocínio e conhecimento: é, portanto, o único ser racional.

Se para Aristóteles matéria e forma, alma e corpo, são indissociáveis, quase dois mil anos depois de si, René Descartes será o grande defensor do dualismo, no qual alma/mente é substancialmente distinta do corpo:

(...) conheci ser eu uma substância cuja essência ou natureza era apenas e inteiramente pensar e que, para existir, não precisa de qualquer lugar nem depende de qualquer coisa material. De sorte que este eu, ou seja a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e até mais fácil de conhecer do que ele. E, ainda que o corpo não existisse, a alma não deixaria de ser tudo o que ela é (Descartes, 1637/1977:52)

A alma e, em específico, a “alma racional” imbuída de razão e linguagem, são atributos únicos do homem; os restantes animais “não possuem nenhum engenho e é a natureza que actua neles segundo a disposição dos órgãos” (Descartes, 1637/1977:76). Segundo Descartes, pouco os diferenciara de máquinas, encontrando-se desprovidos de intelecto e agindo de acordo com reflexos automáticos.

Nesta diferenciação entre animais não humanos e homem, reside a esperança da salvação (cristã) do último: findo o corpo humano, a independência da alma do corpo deixa a possibilidade de esta não se findar igualmente e, assim, aspirar à eternidade.

Em contrapartida, a visão de Descartes sobre os restantes animais, liberta-o de qualquer culpa na actividade de vivissecção e dissecação dos seus corpos, com a qual procura dar resposta para atributos que, se fosse hoje, teria forçosamente que reconsiderar como atributos da consciência: “Estou agora a dissecar a cabeça de vários animais, de modo a explicar em que consistem a imaginação, a memória, etc.” (tradução da autora, 1632/1991:

40; i 263).

Para Carolus Linnaeus, considerado o fundador da taxonomia científica moderna, “Descartes certamente nunca viu um macaco” (tradução da autora, Agamben, 2004: 23). Apesar de fazer uma distinção moral e religiosa entre homem e besta, sendo àquele reservada uma “maravilhosa mente” e “nobre existência” aponta, do ponto de vista da ciência natural, a dificuldade em identificar uma diferença crítica entre homem e símios. Assim se justifica o gesto aparentemente radical com que coloca *Homo* na ordem *Anthropomorpha* (mais tarde alterada para *Primates*) ao lado de *Simia*, *Lemur* e *Vespertilio*, no seu livro *Systema Naturæ* (Agamben, 2004).

Agamben faz notar como, em frente ao nome genérico *Homo*, e ao contrário das restantes espécies, Linnaeus não escreveu uma característica identificativa daquela, antes fez uso de um antigo adágio filosófico: “conhece-te a ti mesmo” [*nosce te ipsum*]. Só na décima edição do *Systema Naturæ* passa a surgir como *Homo Sapiens*, o que Agamben interpreta não como uma característica natural da espécie, mas como um imperativo, uma simplificação do tal adágio que, em última medida, servirá para lembrar que “o homem é o animal que tem que se reconhecer a si próprio como humano para ser humano” (tradução da autora, Agamben, 2004: 26).

É, contudo, de não deixar passar as *varietates* humanas igualmente identificadas por Linnaeus: *Europaeus albus*, *Americanus rufescens*, *Asiaticus fuscus* e *Africanus niger* (Linnaeus, 1735/56: 3) Perante tal, não é de estranhar que seja criticado e apontado por vários como o fundador da construção pseudo-científica de raça humana (Marks, 2007).

Antes da teoria da evolução das espécies de Darwin, o debate em torno da diversidade de *raças* situava-se entre a possibilidade de uma origem monogenética ou poligenética. Mais concretamente, estava em aberto a possibilidade de a humanidade ser não uma única espécie, e sim o conjunto de várias espécies (Boas, 1909).

Embora outros pensadores como Lamarck tivessem já promovido teorias evolucionistas (Darwin, 1871/1981), foi com *The Descent of Man* que Darwin demonstrou que essas raças humanas derivam todas, afinal, de uma forma ancestral comum. A ideia de uma única espécie prevalece, embora se creia que esta se manifeste em estádios de desenvolvimento biológicos distintos (Boas, 1909).

No seio de uma teoria que coloca o homem a par de outros seres orgânicos para uma

explicação das suas origens, na qual são postos a descoberto processos comuns de evolução com outras entidades sem aparente relação consigo, impõe-se ainda assim (ou por isso mesmo) uma escala gradativa que classifica desde formas ou organismos inferiores [*lower forms*], símios superiores e inferiores [*higher and lower apes*] até selvagens inferiores [*lowest savages*] e raças superiores [*highest races*]:

We must also admit that there is a much wider interval in mental power between one of the lowest fishes, as a lamprey or lancelet, and one of the higher apes, than between an ape and man; yet this immense interval is filled up by numberless gradations. Nor is the difference slight in moral disposition between a barbarian, such as the man described by the old navigator Byron, who dashed his child on the rocks for dropping a basket of sea-urchins, and a Howard or Clarkson; and in intellect, between a savage who does not use any abstract terms, and a Newton or Shakspeare. Differences of this kind between the highest men of the highest races and the lowest savages, are connected by the finest gradations. (Darwin, 1871/1981:35)

A teoria de Darwin, sugere Emil du Bois-Reymond (1883), depois do derrube do geocentrismo pelo heliocentrismo de Copérnico, terá provocado a segunda grande ferida na ideia enraizada da singularidade humana herança do pensamento judaico-grego.¹⁸

Embora não seja claro qual terá tido a primeira expressão (Bock, 1955), é inegável que a teoria da evolução biológica de Darwin aplicada às formas animais terá tido influências no aprofundamento daquela que se veio a designar como teoria de evolução cultural. Com o desenvolvimento das ciências ditas sociais, Edward B. Tylor desenha aquela que seria uma das primeiras articulações entre o conceito de cultura e antropologia, lançando os fundamentos do campo de estudo da antropologia cultural. Logo no primeiro parágrafo do capítulo inicial de *Primitive Culture* (1871), é-nos apresentada a sua definição desse conceito:

Culture or civilization taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. (Tylor, 1871: 1)

Tylor reconhece a existência de cultura nas diferentes sociedades humanas, sendo esta regidas por características comuns de uniformidade, mas também como fazendo parte de uma escala evolutiva nas quais se integram a “civilização das tribos inferiores” e a “civilização das nações superiores”.

18A estas feridas, Freud (1915-17) virá adicionar uma terceira, ao expor a existência de um subconsciente que retira a primazia ao controlo consciente da mente humana, ao controlo do “eu”. e, bem mais recentemente, Donna Haraway, propõe uma quarta ferida, a ferida tecnológica. Ver *Donna Haraway: From Cyborgs to Companuon Species* Disponível em <URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Q9gis7-Jads>>

Perante as reticências sobre a possibilidade de se estudar a vida humana enquanto parte da história da natureza, Tylor inspira-se, contudo, em metodologias então empregues no estudo da Flora e da Fauna – com a sua catalogação de espécies de plantas e animais vinculadas a regiões específicas – para o estudo de “itens da vida geral das pessoas” (1871: 8). Uma vez que os fenómenos da cultura respondem a causas semelhantes globais, será de esperar que estes se manifestem em tempos e espaços diferentes de forma semelhantes. E, uma vez que as “tribos selvagens” alcançam a sua posição através de um processo de evolução e nunca de degradação, certos elementos da sua cultura poderão dar pistas sobre o passado cultural das “nações superiores”.

The tendency of modern enquiry is more and more toward the conclusion that if law is anywhere, it is everywhere (Tylor, 1871: 22)

As feridas impostas ao antropocentrismo até essa data não só não afectaram, como terão mesmo reforçado uma posição marcadamente etnocêntrica : se afinal o homem já não era excepcional perante o universo e os animais, pelo menos que o fosse o “homem ocidental” face aos outros homens. Pertencendo ao estágio último do desenvolvimento civilizacional, caberia ao homem ocidental a tarefa de estudar do “outro”.

Segundo Bruno Latour (1993), a dicotomia cultura-natureza produzida pelo paradigma modernista terá validado essa posição. Para o estudo das outras culturas, só aqueles pertencentes à civilização ocidental estariam aptos para a objectividade necessária para a produção de conhecimento “científico”:

(...) Westerners can be lined up on one side and all the cultures on the other, since the latter all have in common the fact that they are precisely cultures among others. In Westerners' eyes the West, and the West alone, is not a culture, not merely a culture. Why does the West see itself this way? Why would the West and only the West not be a culture? In order to understand the Great Divide between Us and Them, we have to go back to that other Great Divide between humans and nonhumans that I defined above. In effect, *the first is the exportation of the second*. We Westerners cannot be one culture among others, since we also mobilize Nature. We do not mobilize an image in a symbolic representation of Nature, the way other societies do, but Nature as it is, or at least as it is known to the sciences – which remain in the background, unstudied, unstudyable, miraculously conflated to Nature itself (Latour, 1993: 97).

Se a teoria de evolução cultural foi já amplamente descartada, a própria definição do

conceito de cultura e dos seus usos tem sido objecto de contínuo debate e revisão. Desde Malinowski (1922), fundador do método etnográfico para o estudo da “cultura primitiva”; à defesa de Ruth Benedict (1935) sobre a inexistência de padrões universais contrapondo, por isso, a existência de várias “culturas primitivas”; ao questionamento da própria utilidade do conceito de cultura por parte de Abu-Lughod (1991); até à defesa da continuação de “cultura” e “culturas” por parte de Christoph Brumann (1999) – por, entre outras razões, se terem revelado termos bem sucedidos e úteis no seio da esfera pública e junto de outras disciplinas científicas que não a antropologia –, o debate está longe de encerrado.

Não deixa de ser irónico que, enquanto na Antropologia e outras ciências sociais se tenha observado um contínuo questionamento sobre aquele que é um dos conceitos que tem validado a sua existência, esse mesmo conceito tenha sido alvo de crescente destaque e atenção em ciências naturais como a Biologia. Mais concretamente, põe-se em cima da mesa a possibilidade de outros animais, para lá do homem, serem também eles possuidores de cultura, dando assim uma resposta possível para a diversidade e para a continuidade transgeracional de comportamentos observados entre algumas espécies. No artigo *Do Animals Have Culture?*, o biólogo Kevin N Laland e o zoólogo William Hoppit propõem uma definição de cultura não demasiado fechada para não servir apenas o homem e suficientemente definida para não deixar de ter algum consenso e utilidade:

Cultures are those group-typical behavior patterns shared by members of a community that rely on socially learned and transmitted information (Laland e Hoppit, 2003: 151).

Baseado neste conceito e em indícios objectivos, Laland e Hoppit defendem que, até à data da publicação do seu artigo - e para além do homem -, se pode atribuir cultura a alguns pássaros, uma ou duas espécies de baleias e duas espécies de peixes. Por não apresentarem a exclusão de diferenças genéticas e de influência de condições ecológicas para a justificação de padrões típicos de comportamento de grupo resultantes de uma aprendizagem social em populações naturais – que, por seu turno, ao ser aplicada, validou as experiências dos casos acima apontados – as observações feitas até agora sobre comportamento de outros primatas impossibilitam, do seu ponto de vista e contra todas as expectativas, a afirmação de existência de cultura entre estes animais. Essas expectativas, suspeitam os autores, dever-se-á à teoria de Darwin que, para além de uma continuidade biológica, propunha também uma continuidade

das capacidades mentais entre homem e outros animais. De acordo com estes autores, considerado-se a si próprio como primata, não é estranho que, perante a hipótese de outros animais serem detentores de cultura, o homem esperasse que esta fosse, antes de todos, atribuída aos seres mais próximos de si na escala evolutiva.

Perante outras concepções mais fechadas de cultura, a linguagem e a utilização de ferramentas têm estado frequentemente na delimitação da charneira entre homem e animal (Akiyama, M. 2015). Mesmo perante a inexistência (ou falta de conhecimento) de experiências que respondam às condições definidas por Laland e Hoppit, uma das grandes tentações em atribuir cultura a outros primatas prende-se exactamente com a capacidade demonstrada por alguns primatas no fabrico e utilização de ferramentas. Perante o relato de Jane Goodall, já nos recuados ano 60, no qual descrevia, pela primeira vez, a capacidade dos chimpanzés do Gombe em transformarem galhos com a clara finalidade de “pescarem” térmitas, a resposta do seu mentor Louis Leakey não se fez esperar: “Agora temos que redefinir “homem”, redefinir “ferramenta” ou aceitar os chimpanzés como humanos” (Goodall, 2007).

Deixando por agora o conceito de ferramenta e chimpanzé de lado, a definição do conceito de “homem” tem de facto, e a par do questionamento do paradigma de pensamento moderno, sido alvo de profundas reformulações. Comum a muitas dessas redefinições tem sido a evidência de que, contrariamente ao que durante tanto tempo se pensou, o homem está longe de ser um ser singular (Laland e Hoppit 2003; Haraway 2008; Kirksey et al. 2010; Ingold 2013). Se, por um lado, é difícil contestar a singularidade inerente a qualquer espécie, 1) atributos que eram antes exclusivos do homem (como cultura) repensam-se como atributos pertencentes a outros animais, 2) observa-se uma tendência crescente em considerar o homem não como um ser independente, completamente autónomo, mas como resultado unicamente possível através da interacção com outros seres.

Neste sentido escreve Donna Haraway:

I love the fact that human genomes can be found in only about 10 percent of all the cells that occupy the mundane space I call my body; the other 10 percent of the cells are filled with the genomes of bacteria, fungi, protists, and such, some of which play in a symphony necessary to my being alive at all, and some of which are hitching a ride and doing the rest of me, of us, no harm.

I am vastly outnumbered by my tiny companions; better put, I become an adult human being

in company with these tiny messmates. To be one is always to *become with* many. (2008:3)

É na sequência deste tipo de postura que, a partir do início do novo milénio, se observa uma “viragem animal” [*animal turn*] (Odgen et al., 2013) ou uma mais genérica “viragem das espécies” [*species turn*] (Helmreich et al., 2010) nas ciências sociais, filosofia e estudos culturais. Mais concretamente na Antropologia e nas suas margens, tem-se assistido a uma proliferação de novos termos e campos de estudo: desde “etno-etologia” e “eto-etnologia” e “zoologia cultural” (Lestel et al., 2006), “estudos humano-animal” (Donna Harway, 2008) “etnografia multiespécies” (Helmreich et al., 2010), passando por “zooantropologia” (Marchesini, 2008), “antropologia para lá da humanidade” (Ingold, 2013) ou mesmo “antropologia da vida” (Kohn, 2007).

No *Manifesto Teórico da Zooantropologia*, Roberto Marchesini (2008), frisa que a zooantropologia não pretende ser uma simples área temática ou um novo tipo de investigação interdisciplinar, mas sim um novo modo de concepção do encontro entre o ser humano e o animal não-humano e da contribuição que o homem pode receber na parceria com o animal. Para tal, a abordagem zooantropológica dever-se-á afastar de paradigmas tradicionais de leitura do não-humano, nomeadamente a objectificação, a antropomorfização, a categorização e a instrumentalização do animal. Em substituição, dever-se-á ter em conta a subjectividade, diversidade e particularidade do animal que, na promoção de uma interacção relacional, terá algo de novo a dizer ao homem. A novidade estará portanto no papel atribuído ao animal nessa relação e a abertura do homem ao não-humano.

Enquanto Marchesini se concentra na relação homem-animal e, ainda mais especificamente, na relação homem-animal doméstico, a proposta Kirksey e Helmreich para uma etnografia multiespécies, para além de mais abrangente, tem colhido incomparável ressonância. No seu artigo *The Emergence of Multispecies Ethnography* anuncia-se a etnografia multiespécies como “um novo género e modo de pesquisa” (2010: 545). Tal como Marchesini, Kirksey e Helmreich contestam a percepção de outros seres apenas como âncoras simbólicas e materiais para os projectos humano. Pretendem, contudo, a inclusão de uma mais lata manifestação de seres, desde animais a plantas, fungos e micróbios, naquela que é apresentada como uma oportunidade para surgirem lado a lado com os humanos, finalmente como seres animados dotados de biografias e vidas políticas próprias.

Tim Ingold faz uma crítica desta proposta, primeiro por não a considerar como algo realmente novo mas, principalmente porque contesta a perspectiva que apenas uma (auto)concepção de uma humanidade universal, enquanto espécie, pode fazer de outros seres: a de que estes podem ser agrupados e catalogados no próprio conceito de espécie com base na suas semelhanças e divididas consoante as suas diferenças. Ou seja, que apenas a partir de um ponto de vista soberano se pode proceder e fazer uso dessa catalogação. (Ingold, 2013)

Ingold mostra-se mais convencido com o enunciado da “eto-etnologia” e “etno-etologia” propostos por Dominique Lestel e colegas, publicados alguns anos antes do artigo de Kirksey e Helmreich:

However the rethinking that Kirksey and Helmreich call for has, to an extent, already been done in work to which they do not even refer, by the philosopher Dominique Lestel and his colleagues, based at the wonderfully named *Laboratory of Eco-Anthropology and Ethnobiology* in Paris (Lestel 2002; Lestel, Brunois and Gaunet 2006). Lestel starts from the premise that every human society is also a society made up of animals, or rather that no society can be prefixed by the name of a species—as in ‘baboon society’ or ‘human society’—since there can be no community of animate beings that is not hybrid in terms of species composition. Though comprising both humans and non-humans, the Lestelian hybrid community could not be more different from the Latourian collective. For the former includes precisely what the latter leaves out: all those restless, mutable, roving beings with whose lives our own are necessarily entangled, as much as they are entangled with one another. This entanglement entails a sharing of meaning, of interests and of affects (Ingold, 2013:20).

Apesar de se mostrar próximo das convicções destes autores, Ingold não se satisfaz ainda com questões de nomenclatura. Deixa, como contra-proposta aos termos “eto-etnologia” e “etno-etologia”, mas principalmente ao de “etnografia multiespécies”, uma “antropologia para além do humano”. “Para lá do humano” substitui a ideia de “várias espécies” e parte de uma abordagem relacional entre humano e animal que se constroem nesse relacionamento. “Antropologia”, por Ingold defender que esta não se distingue por um único objecto de estudo (o ser humano), mas que sim pelo empenho em aprender através da participação em outras vidas e, antes de tudo, “com” outras vidas – sejam elas pessoas ou animais.

À luz da crítica de Ingold, e fazendo uma reanálise do projecto de Kirksey e Helmreich, penso que a problemática de se continuar a utilizar o termo “espécies” havia já sido alvo de uma reflexão e justificação válidas no seu texto:

(...) we and the other authors take aim at a hidden ontology in the frame of “multispecies” - that of “species”. Wrangling with species (and genus, family, order, class, phylum, kingdom, domain, when possible) means that we need to take natural and cultural categories as we receive them and try simultaneously to rethink and undo them (2010: 563).

Ou seja, são categorias que, úteis por agora, estão susceptíveis a uma reformulação à medida que se mostrar necessário e possível. Pelo contrário, “para além da humanidade”, parece-me ir precisamente contra aquilo que pretendia resolver, isto é, volta a colocar o homem no centro da ribalta, como ponto de partida obrigatório para se falar de outra coisa qualquer.

Uma escolha entre antropologia e etnografia já não se me apresenta tão clara. À primeira vista, inclinar-me-ia pela etnografia: por ser um metodologia que serve outras ciências sociais para lá da antropologia, parece-me útil que uma abordagem que inclui outros seres que não o homem chegasse ao maior leque possível de áreas de estudo. Além disso, antropologia carrega em si um prefixo que dificilmente parece poder escapar a uma adição de infundáveis remendos para esconder as suas pretensões originais.

Surpreendentemente, é possível que alguns dos estudos feitos no contexto desta disciplina possam ajudar ao alívio desta fatalidade. Pois, tal como Ingold aponta:

How can we reach a comparative understanding of human cultural attitudes toward animals if the very conception of what an animal might be, and by implication of what it means to be human, is itself culturally relative? (Ingold, 1994: 1)

A questão torna-se ainda mais complexa quando, para além de culturalmente relativas (“multiculturalistas”), as concepções daquilo que é humano ou animal podem ser construídas com base naquilo que Viveiros de Castro (2002) apresenta como “multinaturalismo”. Tal termo é proposto na consequência da ideia de perspectivismo: ontologia ameríndia na qual “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (Viveiros de Castro, 2002: 355), na qual animais e humanos não se distinguem por diferenças de interioridade ou cultura, mas sim pela diversidade dos corpos. Aqui, “aceitar os chimpanzés como humanos”, como o mentor de J. Goodall havia problematizado, não é, de todo, uma ideia descabida.

Se o mito, no pensamento ameríndio, “é uma história do tempo em que os homens e os

animais ainda não se distinguiam” (Lévi-Strauss, apud Viveiros de Castro, 2002: 354), no perspectivismo os seres possuidores de alma são munidos da capacidade de ocupar um ponto de vista sobre o mundo, de se tornarem sujeitos dotados de intencionalidade. E é porque se tornam sujeitos que passam a ser humanos, não o contrário. “Sucedem que esses não humanos colocados em perspectiva de sujeito não se “dizem” apenas *gente*, eles se vêem morfológica e culturalmente como *humanos*” (Viveiros de Castro, 2002: 373)

Em parte semelhante ao animismo – tal como reformulado por Descola (2013) –, no qual os humanos defendem que, apesar de uma descontinuidade nas formas exteriores outros seres são também eles humanos, no perspectivismo essa posição é complementada com a percepção que esses seres (para nós animais, plantas, espíritos...) têm dos humanos: vendo-se como humanos, é a nós que nos vêem como não humanos.

Se os humanos “vêm os humanos como humanos e os animais como animais”, os animais predadores e os espíritos “vêm os humanos como animais de presa” e os animais de presa “vêm os humanos como espíritos ou como animais predadores”. Já os humanos conseguirem ver espíritos, (seres normalmente invisíveis) trata-se de uma situação relativamente anormal (Viveiros de Castro: 2002).

É desta forma que os não-humanos, tendo-se como humanos, vêem as coisas como nós as vemos e utilizam as mesmas categorias e valores – embora as coisas que eles vêem sejam outras. Aquilo que nós vemos como sangue, o jaguar percebe-o como cauim; os vermes de um cadáver são peixe grelhado para os urubus e, para as cobras e onças, os humanos podem ser antas e porcos selvagens. . Se um humano começar a ter estas percepções, ou é xamã ou está doente, ou pior.

Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido “completamente” animais, permanecemos, “no fundo”, animais –, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente.

Em suma, para os ameríndios “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição (Viveiros de Castro, 2002: 356).

Aceitando a proposta de Descola de encarar o animismo – e, por afinidade, o

perspectivismo – como ontologia simétrica ao naturalismo¹⁹, representando dois esquemas opostos de integração da experiência, é tentador especular sobre como seria uma antropologia se esta fosse uma invenção ameríndia e não ocidental. Quem estudaria quem e em que momentos? Sendo “pessoa” ou “ser humano” não um substantivo, mas um pronome indicativo da posição do sujeito, apenas quem vê os outros seres como estes se vêem (como humanos) terá a capacidade para entrar em diálogo com eles. Ninguém mais preparados que os xamãs, “capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico”, sendo dos poucos “capazes de voltar para contar a história”. O xamã é, até certo ponto, o antropólogo ameríndio: tem, literalmente, acesso ao ponto de vista do outro. “Se o “multiculturalismo” ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica” (Viveiros de Castro 2002: 358).

Sendo difícil e mesmo pouco útil renunciar ao naturalismo, no seio do qual a maior parte dos antropólogos foram educados, uma reavaliação dos limites do dualismo natureza-cultura poderá ser o único caminho para uma forma mais completa de compreender outras formas de vida e as relações que os humanos com elas estabelecem e podem estabelecer.

Voltando à crítica de Ingold sobre a utilização do termo “espécies” na etnografia multiespécies, penso ser pertinente notar como também o perspectivismo – e aí de uma forma transversal aos sujeitos, qualquer que seja o seu corpo – não escapa a uma certa catalogação dos seres, pelo menos como ferramenta referencial (predadores, presas...urubu, onça, humano). É possível que só com um mínimo de diferença (neste caso em características exteriores, mas que também se aplicam a características interiores) existam condições para uma distinção e relacionamento entre seres:

What is the function of this multiplicity of corporeal instruments in the concert of life, apart from the obvious one of demonstrating a number of irreducible differences between humans, animals and plants? Its function is to allow analogous interiorities to avoid an excessive continuity by introducing between terms differences that are indispensable if those terms are to establish a relationship with one another (Descola, 2013: 73).

Também influenciado pela ideia de perspectivismo, um outro antropólogo, Eduardo

19 Segundo Descola, o naturalismo (ontologia essencialmente presente nas sociedades modernas ocidentais), será simétrico ao animismo na medida em que, enquanto este se baseia numa semelhança interior em conjunto com uma descontinuidade física dos seres, aquele se baseia exactamente no seu inverso – interioridades descontínuas e fisicalidades contínuas.

Kohn, propõe – e embora também ele se refira a uma “antropologia para lá do humano” - que falemos de uma “antropologia da vida”. Entendendo a capacidade de perceber e representar o mundo já não como propriedade exclusiva do ser humano, abrem-se as portas para uma nova abordagem semiótica, na qual outros seres são também eles produtores de significação e actores numa “ecologia de selvas” (Kohn, 2007).

[Kohn's] non-humans are not like Latour's, since they do not need spokespersons to speak on their behalf (see Latour 2004: 64). They speak, and indeed communicate, simply by virtue of their presence and activity, through modes of reference that may be indexical or iconic, if not symbolic. We do not, then, have to limit ourselves, in anthropology, to beings that can communicate by means of symbols, or that can codify their knowledge (Ingold, 2013:20).

Do meu ponto de vista, qualquer que seja o *rebranding* da antropologia e etnografia face a esta “viragem ontológica” (Ogden, 2013), para lá de reconsiderar os animais como se fossem humanos ou os humanos como se fossem animais, é imprescindível que no permitamos, uns aos outros sermos não só inteligentes de diferentes formas [*differently intelligent*] (Lestel, apud Ingold, 2013), mas também diferentes em todas as dimensões da nossa existência.

Se existe uma posição transversal à maioria destes autores (Ingold, Kirksey, Kohn) é a reformulação da frase de Lévi-Strauss²⁰ por Donna Haraway²¹ e que aqui reformulo também eu ligeiramente: não sendo apenas boas para se pensarem *sobre*, as “espécies naturais”²², “animais”, “não-humanos”, “criaturas”, “companheiros”, existem para se viver *com*.

20 “On comprend enfin que les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que 'bonnes à manger' mais parce que 'bonnes à penser.’” (Lévi-Strauss, 1962: 128)

21 “Dogs are not surrogates for theory, they are not here just to think with. They are here to live with” (Donna Haraway, 2003: 5)

22 “espèces naturelles” é muitas vezes simplificado como “animais” em várias traduções.

DA REPRESENTAÇÃO VISUAL DE ANIMAIS QUE NÃO O HOMEM PARA A REPRESENTAÇÃO VISUAL DO HOMEM NA ANTROPOLOGIA

From the very beginning, after animals – after the horses – it was man.

Jean Rouch (1975/95: 80)

Descobertas pelo menos nos anos de 1950, só em 2014 foi determinada a data em que uma das mais antigas pinturas rupestres conhecidas foi pintada: um stencil de uma mão humana com 39900 anos. Contra todas as expectativas, esta encontrava-se não na Europa, mas nas grutas da ilha indonésia de Sulawesi. Na mesma parede, cerca de 4500 anos mais recente e em muito maior escala, ali ficou pintado um animal, um babirussa (*Babirousa*), (Cyranoski 2014; Vergano 2014).

Com 40800 anos, um disco vermelho na gruta de El Castillo (Espanha) é, até à data, a pintura mais antiga de que se tem conhecimento. Também ali ficaram as impressões de mais de cinquenta mãos humanas e a representação de uma grande variedade de outros animais: cavalos, bisonte, corças, veados, auroques, cabras ou um mamute (Appenzeller 2013; Than 2012).

A partir do exemplos destes dois polos geográficos tão distintos, separados por um período relativamente curto de 1000 anos, ressalta a semelhança temática e técnica encontrada em ambos. Se, por um lado, o ser humano é representado por apenas uma parte do seu corpo, utilizando as suas mãos (reais) como molde para uma quase abstração, os animais são, pelo contrário, apresentados na sua totalidade e numa tentativa de os representar de forma realista.

Se nos debruçarmos sobre a totalidade das pinturas rupestres conhecidas, mesmo em representações mais completas do corpo humano, nenhuma delas representa a cara do homem com o realismo conferido às dos outros animais (Sax, 2013).

Em contrapartida, existem alguns exemplos que unem animal e humano numa mesma figura. É esse o caso da “vénus e o feiticeiro” que se encontra na gruta de Chauvet (França). Trata-se de uma figura composta por uma parte inferior representando a vulva e os membros inferiores de uma vénus e uma parte superior com a cabeça de um bisonte (Herzog 2010; Stiles 2016).

Uma das teorias para a resistência a uma representação da face humana fala-nos de um possível tabu, tabu esse que surgiria de uma profunda ligação da face e suas expressões com o

interior do indivíduo – algo como a sua alma. Pintar a cara de alguém podia não só ser demasiado revelador, como ficar imbuído de um poder de consequências imprevisíveis (Sax, 2013).

Ainda em Chauvet, a enorme diversidade de animais representados impressionam não só pelo detalhe e rigor na representação das suas fisionomias, como pela própria sugestão do movimento dos seus corpos (Herzog 2010).

Esse movimento é sugerido, essencialmente, por duas técnicas: por justaposição, lado a lado, de imagens do mesmo animal em diferentes posições ou pela sobreposição, na mesma área, de variações da mesma figura (um cavalo com oito patas, por exemplo). Contribuindo para a ilusão de movimento e para a construção de uma possível narrativa, é provável que a luz do fogo - e a ausência dela – tenha tido um papel fundamental (Herzog 2010; Zorich, 2014).

Embora as motivações e intenções por detrás de todas estas imagens sejam ainda incertas, só uma observação e conhecimento profundos dos outros animais terá permitido um tal grau de elaboração na sua representação.

Whether or not the cave paintings represent a form of hunting magic, as was originally thought by their modern discoverers, they speak of an intimacy and acute understanding of the anatomy and behavior of the animals (Budiansky, 1992).

Dezenas de milhares de anos decorridos, animal e luz são os ingredientes daquele que seria um passo preponderante para o desenvolvimento daquilo que viria a ser o cinema. Perante uma questão que milénios de observação desarmada não tinham ainda conseguido responder, o engenho de Eadward Muybridge revelou-se à altura do desafio. A questão era se, por algum momento, um cavalo a trote deixaria de tocar o chão com as quatro patas em simultâneo (Muybridge, 1893).

Utilizando um aparato fotográfico com 13 lentes – um delas para focar, as restantes para exporem o papel fotossensível à medida que o cavalo por elas passava – conseguiu obter resultados incontestáveis: sim, momentos há em que o cavalo não toca no chão.

Depois de um período de palestras pelos EUA nas quais expôs os resultados compilados em *Horse in Motion* (1878), em 1882 Muybridge visitou a Europa com o mesmo fim. Nessas palestras fez uso do seu *zoopraxiscópio*, um disco de vidro rotativo onde as

sucessivas fases de cada movimento eram impressas. Estas eram então projectadas com o auxílio de uma lanterna de luz oxídrica “e a reprodução dos movimentos originais da vida era tornada visível para a audiência” (tradução da autora, Muybridge, 1893:2).

Terá sido no laboratório de Étienne-Jules Marey que a primeira demonstração feita por Muybridge teve lugar. Marey, igualmente interessado no estudo do movimento dos animais e inspirado pelo trabalho de Muybridge, acabou por conceber o “fuzil fotográfico”, cujo elemento fotossensível evoluiu de uma lâmina de vidro circular para um rolo de papel fotográfico e, daí, para celulóide. Bem se vê, já pouco faltava para a câmara de filmar (Prost, 1975/95).

Muybridge, por seu lado, já de regresso aos EUA e apoiado pela Universidade da Pensilvânia, dedicar-se-ia, a partir de 1883, ao estudo do movimento dos mais variados seres: homens do campus da universidade, modelos de artistas, dançarinas de teatros ou ainda animais do jardim zoológico de Filadélfia (Prost, 1975/95).

Por essa altura, de extravagâncias para usufruto privado conferidoras de estatuto, os zoos tinham-se tornado espaços que visavam a promoção do saber junto do grande público (Hancocks, 2001). Invenção colonialista concomitante da teoria evolucionista de Darwin que aproximou o homem (uns mais do que outros) dos restantes animais, os zoos modernos mostraram-se também úteis como modelo expositivo, concreto, dessa aproximação:

The zoo emerged in colonial culture in tandem with ethnographic practices and even overlapped them. The ethnographic showcases that proliferated in world fairs from 1870, even until 1930, promoted the Darwinian analogy between “primitives” and apes. The motto of the 1893 World's Columbian Exposition in Chicago was “**To See is to Know**” - indicating the coexistence discourses of science, visuality, imprisonment, and imperialism that governed the display of native peoples (destaque da autora, Russel, 1999: 123).

Se ver é saber, a preservação dessa visão serviria, consequentemente, para a preservação do saber que aquela proporciona. Nesse sentido defendia Félix-Louis Regnault, que o filme “preserva para sempre todos os comportamentos humanos para as necessidades dos nossos estudos” (tradução da autora, Regnault apud De Brigard, 1975/95:15) É precisamente a Regnault que é atribuída a autoria do primeiro filme etnográfico, realizado com o fuzil fotográfico de Marey em colaboração com um sócio deste, Charles Comte. Esse filme, [mais correctamente “*time-sequence photography*”, como diz Rouch (1975/95)] feito na Exposition Ethnographique de l'Afrique Occidentale em 1895, retratava uma mulher Wolof

a fazer potes no método tradicional do seu povo. Daí em frente, Regnault viria a realizar vários outros filmes dedicados ao estudo comparativo de movimentos específicos entre indivíduos Wolof, Fulani e Diola – desde trepar árvores a andar, por exemplo (De Brigard, 1975/95).

Filmados fora de contexto, num ambiente artificial e absurdo, os filmes de Regnault coadunavam-se com o cariz essencialmente especulativo da antropologia que por então se fazia. Até ali, a elaboração de conhecimento científico poderia partir, e era mesmo muitas vezes dependente, do confronto de testemunhos escritos de viajantes ou missionários. Essa informação era submetida ao “teste da recorrência”: seria improvável que diferentes pessoas em diferentes locais, ou diferentes tempos, mentissem ou distorcessem um mesmo facto de forma igual (Tylor, 1871).

Somente a partir de 1898, com a expedição antropológica de Cambridge em Torres Strait, se daria uma viragem significativa no método de estudo antropológico. Coordenada por Alfred Cort Haddon, antigo zoólogo, os investigadores dedicaram-se à recolha de provas de diversos tipos sobre a vida dos habitantes de Torres Strait no seu próprio contexto, numa tentativa de aproximação ao método das ciências naturais. Entre o método genealógico de W. H. R. Rivers, ao registo fotográfico ou a gravação de som com um cilindro fonográfico, contam-se os primeiros filmes etnográficos filmados em campo. Feitos com o cinematógrafo, entretanto já desenvolvido pelos Lumière, os únicos filmes desta expedição que sobreviveram mostram danças com três homens e uma tentativa de fazer fogo (De Brigard, 1975/95).

Apesar da inegável influência que a expedição teve para a instituição do trabalho de campo de longa duração enquanto método, a utilização de imagens não teve, contudo, um eco na antropologia nos anos que se seguiriam:

Interest in the material expression of culture, which occupied Haddon's generation, began to be supplanted, early in this century, by emphasis on psychological traits and the intangibles of social structure. For many years it was beyond technical capabilities of cinematography to follow this shift (De Brigard, 1975/95:17).

A proposta do método de antropologia observacional desenvolvida por dois dos antropólogos mais influentes que se seguiriam, Bronisław Malinowski e Franz Boas, não se revelou necessariamente favorável a uma antropologia visual. Se ambos faziam registos fotográficos no seu trabalho de campo (Boas inclusivé antes de Haddon, no contexto do seu

estudo sobre os Kwakiutl), Boas defendia que apenas através da linguagem se podia estudar a mente humana, não confiando na natureza superficial do visual; Malinowski, por seu lado, ao encontrar na experiência e na descrição os meios para o entendimento de uma sociedade, vê na mediação tecnológica e mecânica da fotografia uma contradição ao seu método (Pink, 2006).

Seria bastante mais tarde, com Margareth Mead (aluna de Franz Boas) e Gregory Bateson, e perante a especificidade da sua pesquisa em Bali e na Nova Guiné entre 1936 e 1938, que a fotografia e o filme seriam utilizados de uma forma inovadora, conferindo-lhes um novo estatuto enquanto ferramentas de pesquisa. A expedição de Mead e Bateson a Bali foi financiada, entre várias instituições, pelo *Committee for the Study of Dementia Preacox* com o intuito de encontrar algumas respostas sobre a etiologia da esquizofrenia. Não só a escala do seu trabalho foi sem precedentes (cerca de 670560 cm de filme 16-mm e 25000 fotografias), como o foi o objectivo a que se propuseram: a descrição do “ethos de um povo” (De Brigard, 1975/95:26). Além disso, e de uma forma mais significativa, contam-se entre os primeiros a fazer uso da fotografia como principal instrumento de recolha de dados e não apenas como material ilustrativo da sua pesquisa (Jacknis, 1988). No livro que viriam a publicar em 1942, *Balinese Character – A Photographic Analysis*, podemos ter um primeiro vislumbre da divisão temática do seu objecto de estudo: *Spatial Orientation and Levels, Learning, Integration and Desintegration of the Body, Orifices of the Body, Autocosmic Play, Parents and Children, Siblings, Stages of Child Development, Rites de Passage*. Ainda em campo, e na formação de assistentes e críticos locais, mostraram-lhes alguns dos filmes ali feitos com o propósito de discutirem “se acreditavam ou não que o dançarino do transe estava 'em transe'” (tradução da autora, Mead 1975/95:8). Antes de voltarem aos EUA, Bateson e Mead passaram ainda alguns meses na Nova Guiné, onde recolheram dados sobre os Iatmul para estudos comparativos.

Décadas mais tarde, naquela que seria a publicação seminal da Antropologia Visual – *Principles of Visual Anthropology* editada por Paul Hockings pela primeira vez em 1975 –, é desta forma que Margareth Mead responde às recorrentes críticas à falta de objectividade no filme e na fotografia, convicções que guiaram o seu trabalho em Bali:

If tape recorder, camera, or video is set up and left in the same place, large batches of material

can be collected without the intervention of the filmmaker or ethnographer and without the continuous self-consciousness of those who are being observed. The camera or tape recorder that stays in one spot, that is not tuned, wound, refocused, or visibly loaded, does become part of the background scene, and what it records did happen (Mead, 1975/95:9).

Já sem a colaboração de Bateson, Mead viria a trabalhar com o editor Josef Bohmer em versões de 10 a 20 minutos das filmagens feitas por Bateson, filmes esses que seriam compilados em *Character Formation in Different Cultures Series* (Jacknis, 1988).

Ira Jacknis aponta a possibilidade de estes terem sido os primeiros filmes em antropologia a serem editados com base numa interpretação teórica concreta, na consequência da distinção que Mead faria entre material de campo para pesquisa e filmes editados enquanto ferramentas para apresentações públicas. Mesmo tendo Mead deixado pouca informação sobre o processo da edição dos filmes, são claras algumas das suas soluções, desde uma apresentação cronológica de eventos - *Trance and Dance in Bali* - até uma montagem para comparação de comportamentos - *Childhood Rivalry in Bali and New Guinea* (De Brigard, 1975/1995).

Apesar da defesa da objectividade da fotografia e do filme por parte de Mead, a verdade é que tanto ela como Bateson criaram, por diversas vezes, o contexto para o registo de diversos acontecimentos e comportamentos. Terão, por exemplo, pedido a crianças para fazerem movimentos específicos, introduzido brinquedos de modo a provocarem determinada reacção, e terão até pedido a execução de danças de transe durante o dia – normalmente acontecimentos nocturnos - para que estas pudessem ser registadas em filme (Jacknis, 1988). Perante a relativa manipulação, não deixa de ser verdade que, “o que foi filmado, aconteceu” e Bateson deixou notas precisas das condições em que cada imagem foi feita:

In his field notebook Bateson devised a system of abbreviations indicating the state of the subject: if the photographer did or did not pose the subject (some pictures were posed, as Bateson admitted [1942:491]), if the subject was or was not conscious that his photo was being taken, and if the subject was or was not conscious of the moment of the taking itself. There were also notations for the scale or probable distance of subject from the camera, as well as of the publishable quality of the image (Jacknis, 1988:165).

Na Paris dos anos trinta, dois anos antes de Mead e Bateson partirem para Bali, Jean Rouch tinha tido um *coup de foudre* que o incentivaria, mais tarde, a trocar o estudo da engenharia pelo da etnologia. Quando finalmente inicia o doutoramento em Antropologia com

Marcel Griaule, em 1946, Rouch tinha já passado uma temporada na África Ocidental (mais precisamente no Níger) como engenheiro militar. Uma vontade de compreender o mundo dos 20000 trabalhadores africanos [“displaced, humiliated and brutalised” (Rouch, apud Henley, 2009:2)] por quem era responsável, terá alimentado o seu interesse pelas práticas religiosas daqueles. Ao longo do seu trabalho tanto como antropólogo ou realizador, Rouch viria a mostrar particular interesse por práticas de magia e feitiçaria mas, principalmente por possessão espírita (Henley, 2009).

Um dos mais conhecidos filmes de Rouch e que o terá estabelecido internacionalmente, *Les Maîtres fous* (1955), tem exactamente a possessão espírita como objecto de estudo. Filmado num só dia, o filme retrata o culto *Hauka* nos arredores de Accra, culto que é praticado ali, na sua maioria, por jovens migrantes Songhay oriundos das margens do rio Níger. Num sábado em que fazem uma pausa dos seus trabalhos precários em Accra, viajam em conjunto para Nsawam onde a cerimónia terá lugar. Aqui decorrerão a iniciação de um novo membro, sacrifícios animais e, finalmente, a possessão de alguns membros pelos espíritos *hauka*. São estes o Governador, o General, a Madame Salma ou, mais prosaicos, o condutor de comboio ou o condutor de camião. Dançando, espumando-se da boca, percorrendo tochas em chama pelo corpo, acabam naquele que é o clímax do filme, sacrificando um cão e bebendo do seu sangue.

Com uma recepção terrível na sua primeira projecção pública no Musée de L'Homme em 1955– onde foi visto por antropólogos e intelectuais africanos que, na sua maioria, terão achado que o filme encorajava preconceitos racistas e pediram a destruição do mesmo (Henley, 2009) – e tendo mesmo sido banido pelos britânicos por verem nele “um insulto à Rainha” e “crueldade para com os animais” (Rouch, 1975/95) o filme seria, a longo prazo interpretado de uma forma absolutamente distinta:

The now-orthodox interpretation of this spirit possession ceremony and one that is almost universal in the English-language literature, is that it represents a carnivalesque parody of colonial authority figures and as such constitutes a form of counter-hegemonic cultural resistance to European colonialism (Henley, 2009:103).

Embora, do ponto de vista de Paul Henley, esta interpretação esteja ainda longe de ser consensual, a verdade é que *Les Maîtres Fous* é hoje considerado um marco incontornável na história do filme etnográfico. E, em verdade, assim podemos falar de toda a obra de Rouch –

quer pelos seus métodos, pela qualidade sem precedentes na utilização do filme por parte de um antropólogo, quer pela quantidade impressionante de mais de 100 filmes que deixou (Hockings, 1975/95).

Apontado por Emilie de Brigard como “líder do movimento do filme etnográfico na Europa” (1975/95:28), Rouch não esconde a influência daqueles que considera como os verdadeiros pioneiros desta prática, um “poeta futurista” e um “explorador-geógrafo”: Dziga Vertov e Robert Flaherty:

(...) these pioneers discovered the essential questions we are still asking ourselves: should we put reality in film (“the real life setting”) as Flaherty did, or should we film it as Vertov did, without planning a particular setting (“life caught unawares”)? (Rouch, 1975/95:84)

Embora Rouch mostre uma profunda admiração por Vertov que, através do “cine-olho”, crê na possibilidade do registo da “realidade em movimento”, da “vida em si”, a influência deste no trabalho de Rouch é de um cariz quase contraditório. Desta forma sumariza Paul Henley as diferenças evidentes entre o trabalho dos dois:

Where Vertov typically sought to capture the world unawares, Rouch always constructed his representations of the world through a prior process of exchange with the subjects. Where Vertov sought to break up the normal experience of reality through his use of montage and special effects, Rouch sought to preserve it both in his shooting technique and in the edit suite. Most importantly, while for Vertov the distinctive truths delivered by cinema were created by manipulations in the edit suite, for Rouch they were the truth revealed by subjects in response to the provocation of the camera (Henley, 2009:351).

Dos seus dois “antepassados totémicos”, é com o trabalho de Flaherty que o de Rouch, sem dúvida, mais semelhanças partilha. Em ambos são notórias as tentativas de aperfeiçoamento tecnológico – desde a utilização do filme pancromático por parte de Flaherty em *Moana* ao desenvolvimento, por parte de Rouch [com Michel Braul e André Coutant], da silenciosa e portátil KMT Coutant-Mathot Éclair e da gravação em som síncrono em *Chroniques d'Été* – ou da inclusão da ficção nos seus filmes – mais subtilmente da parte de Flaherty na reconstrução da caça da morsa em *Nanook of the North*, por exemplo, ou mais declaradamente nas etno-ficções de Rouch. Mas, de uma forma mais consistente e particular, aquilo que une os dois passa pela inclusão dos sujeitos que filmavam no próprio processo de criação dos seus filmes.

Durante as filmagens de *Nanook*, Flaherty transformou a sua câmara de filmar em

projector de modo a que, em conjunto com Nanook, pudessem tomar decisões sobre as filmagens do dia seguinte (Henley, 2009). Remetendo para uma “honestidade básica”, Rouch sugere como Flaherty não só teria inventado a “observação participante”, como o “feedback”, “com o qual ainda estamos tão desajeitadamente a fazer experiências” (Rouch, 1975/95:82). Rouch, contudo, terá ido um pouco mais longe na prática daquela que veio a denominar como “antropologia partilhada”. Enquanto Flaherty restringia a acção dos seus colaboradores ao ponto de lhes pedir para ajustarem elementos como a construção das suas habitações, a sua roupa ou mesmo as suas identidades, ou ainda para encenarem práticas há muito deixadas (como a caça da morsa em *Nanook*), Rouch exercia um controlo bastante menor sobre as acções das pessoas com quem trabalhava. Segundo Henley, Rouch não interferia na forma como as pessoas filmadas se apresentavam e, mesmo nas suas etnoficções, aparte a definição de um contexto inicial, a acção era improvisada em consonância com linhas gerais, mutuamente definidas. Finalmente, e ao contrário de Rouch, que manteve uma relação de longo termo com as pessoas que filmava, tendo inclusive algumas delas feito o movimento “contrário” de ir ter com ele a França, que se saiba Flaherty nunca terá voltado aos lugares onde filmou, nem para fazer mais filmes, nem para mostrar os filmes já terminados (Henley 2009).

Apesar de tudo, e numa análise mais crítica, também Rouch não escapa a limitações na sua prática de antropologia partilhada. Embora considerasse os seus parceiros africanos como amigos, não era raro que estes se referissem a Rouch como “pai”, tornando implícita uma certa relação hierárquica. Rouch teria ainda, em geral, a última palavra nos projectos conjuntos e seria também ele a decidir como seria feita a distribuição dos filmes. Além disso, e de não menor importância, é de apontar como esse trabalho conjunto – à excepção de *Petit à Petit*, a etnoficção realizada com Damouré e Lam em Paris – se debruçou sempre sobre a cultura dos “outros” e nunca sobre a “sua” (Henley, 2009).

Com *Les Maîtres Fous* (1955), *Jaguar* (filmado em 1954 e terminado em 1967) e *Chronique d'un été* (1961), Rouch foi, apesar de tudo e durante longo tempo, uma figura isolada na especificidade da sua abordagem de questões epistemológicas, éticas e sobre a posição do interlocutor “nativo” (Ginsburg, 2002). Até perto dos anos 70, nem a prática de uma antropologia partilhada nem mesmo do filme na antropologia tiveram grandes seguidores. Mesmo perante a disponibilização, já nos anos 60, de câmaras de 16 mm com som

síncrono e munidas de uma portabilidade sem precedentes, só a partir da década seguinte se verificou uma mais considerável adesão à inclusão do filme na pesquisa antropológica (Hockings, 1975/95). Para tal terá contribuído a “crise da representação” que então se verificava: era a vez da escrita começar a ser alvo de alguma desconfiança, pela dificuldade em assegurar o abandono da posição etnocêntrica e subjectiva do investigador. Pelo contrário, a fotografia e o filme eram crescentemente encarados como instrumentais na contínua demanda pela objectividade, (Wilson et al., 2008) objectividade essa que só poderia resultar de um mínimo de intervenção por parte de quem filmava.

Enquanto na ficção realizadores como Jean-Luc Godard copiavam o estilo documental – utilizando artifícios como entrevistas de modo a conferir-lhe uma “aparente autenticidade” –, outros, como David MacDougall questionavam-se se não seria possível uma aproximação do documentário à forma como os filmes de ficção apresentavam os acontecimentos neles apresentados (Young, 1975/95).

Na defesa de um filme de observação, MacDougall sublinha a vocação reveladora desta forma de fazer filmes, resultante (assim o pensava) de uma exploração da substância antes da teoria (MacDougall, 1975/95). A diferença, tal como escreveu Colin Young, estaria entre “*contar* uma história e *mostrar-nos* alguma coisa” (1975/95:103).

Nas filmagens de *To Live With Herds* sobre os Jie no Uganda (em 1972, quase 20 anos depois de *Les Maîtres Fous*), MacDougall foi fiel a essa sua posição, numa clara tentativa de ser “*fly-on-the wall*”. Utilizando um suporte que lhe permitia manter a câmara na mesma posição durante doze ou mais horas por dia, passava essa quantidade de horas continuamente atrás da câmara. Como as pessoas filmadas não sabiam quando MacDougall estava de facto a filmar, MacDougall assumiu que isso contribuía para a confiança de que “todas as suas vidas estavam a ser vistas de forma plena e justa” (MacDougall, 1975/95:119).

Apenas dois anos teriam passado quando escreveu o texto *Beyond Observational Cinema*. Tão pouco tempo foi preciso para questionar a prática do cinema de observação e defender agora as vantagens de um cinema participativo:

By revealing his role, the filmmaker enhances the value of his material as evidence. By entering actively into the world of his subjects, he can provoke a greater flow of information about them. By giving them access to the film, he makes possible the corrections, additions, and illuminations that only their response to the material can elicit (1975/95:125).

Nesse sentido também escreveu Colin Young:

But the fly-on-the-wall philosophy always was a conceit. In fact, the ideal never was to pretend that the camera was not there – the ideal was to try to photograph and record “normal behavior” (1975/95:101).

No desbravar deste modo de fazer filmes, passa a interessar não só o registro do “comportamento normal” de quem era filmado, mas também o colocar em evidência a presença de quem filma e a relação estabelecida entre as duas partes. A reflexividade começa, desta forma, a ser bem-vinda na equação.

Com a gradual adesão às metodologias participativas, um outro elemento começa a ser encorajado. Trata-se de uma autoria independente por parte daqueles que, até aqui, têm permanecido em frente à câmara, materialização do futuro tal como Rouch o via:

And tomorrow? (...) The dreams of Vertov and Flaherty will be combined into a mechanical “cine-eye-ear” which is such a “participant” camera that it will pass automatically into the hands of those who were, up to now, always in front of it (Rouch, 1975/95:98).

Uma primeira tentativa de “colocar a câmara nas mãos dos nativos” é atribuída a Sol Worth e John Adair, num projecto que remonta já aos anos 60 (De Brigard 1975/95; Ginsburg 2002). Em *Navajo Film Themselves* (1966), Worth e Adair interessaram-se por filmes feitos pelos Navajo essencialmente pela leitura semiótica que estes poderiam proporcionar e que escaparia inevitavelmente à linguagem verbal (De Brigard, 1975/95). A seu ver, se os indivíduos Navajos a quem introduziram a tecnologia do filme produzissem e editassem filmes livres de convenções ocidentais, talvez fosse observável uma “gramática” de filme, reveladora de uma “concepção Navajo do mundo” (Ginsburg, 2002:214).

De uma forma menos formal e superficial, os anos 70 vêm não só questionar como convenções de representação são definidos culturalmente, mas também por em causa a concentração de poder por parte de quem controla e distribui essas representações. Para além das questões levantadas pela “crise da representação” no seio da antropologia, também os grupos até aí filmados começaram a ter mais amplo acesso às imagens produzidas pelo ocidente (sobre si e não só), numa altura em que a televisão por satélite, por exemplo, chegava agora a lugares antes inacessíveis. São vários os grupos indígenas que começam a assumir a produção das suas próprias imagens, seja pela colaboração com realizadores de fora como

através de uma produção independente – prática cada vez mais acessível através de novas tecnologias de produção como o vídeo e meios de disseminação como festivais e, mais recentemente, a internet (Ginsburg, 2002). Tal como diz o cacique dos Kuikuro no vídeo “O manejo da câmara” (2007) – um dos vários produzidos no âmbito do *Vídeo nas Aldeias*, projecto existente no Brasil desde 1986 – : “A câmara é de todo mundo. Não é coisa minha, nem tua.”

Se a câmara é já de todos, as motivações para o seu uso não poderiam deixar de ser específicas a cada contexto. Desde o início, as produções feitas através daquilo que Faye Ginsburg denomina em termos gerais como “*indigenous media*” foram, quase sempre, de afirmação e conservação da identidade colectiva dos seus próprios grupos:

(...) documenting injustices and claiming reparations; making records of the lives and knowledge of elders wether through dramatizing mythic stories, explaining traditional food gathering and healing practices, or recreating historically traumatic events with those who witnessed the often violent destruction of life as they had known it (Ginsburg, 2002:216).

Este género de filmes, num ponto de convergência com os filmes etnográficos feitos por antropólogos praticantes de metodologias participantes, preocupam-se não em retratar uma identidade cultural “virgem”, “pura”, “*out there*”, mas sim em evidenciar os próprios processos de construção de identidade (Ginsburg, 2002).

Se “eles” se mostram afinal capazes de se representar a si próprios, filmar “o outro” passa a ser considerada por alguns como uma prática colonialista, prática que deve, eventualmente, ser abandonada. Contudo, e como alerta Ginsburg, para além de cair no paradoxo de reforçar a ideia de “nós” e “eles”, tal atitude pode conter o risco maior de se entrar num “universo alienado”, virando as costas a um compromisso entre diferenças que, inevitavelmente, existirão sempre.

Tal como MacDougall escreveu num *postscriptum* que integra a segunda edição de *Principles of Visual Anthropology* (lançada em 1995, 20 anos depois da primeira edição) as distinções entre observador e observado tornaram-se, para o bem e para o mal, cada vez mais difusas. Depois de, na primeira versão do texto, ter defendido as vantagens de uma autoria conjunta no filme etnográfico, MacDougall acaba por rever essa proposta em prol de uma autoria múltipla [*multiple authorship*]. A seu ver, talvez através deste tipo de autoria se possa conceber algo como um cinema *intertextual*, uma forma de fazer filmes verdadeiramente

capacitada para falar de diferentes pontos de vista sobre a realidade.

Na impossibilidade de um consenso sobre uma prática ideal na antropologia e em concreto na antropologia visual [que,entretanto, se tem visto entre sucessivas mortes e vidas (Taylor, 1998)], parece-me que cada projecto de pesquisa antropológica deve – direi mesmo *tem* que ser – uma ocasião para a revisão de qualquer tipo de certezas sobre a sua prática. Em suma, questões de legitimidade, relações de poder ou concepções de verdade não podem nunca deixar de ser colocadas.

Fechando por aqui esta sumária exposição das problemáticas e propostas que a antropologia tem vindo a encontrar para uma representação visual do homem - mais especificamente através daquele que, com definições mais ou menos claras, ficou como filme etnográfico –, proponho que voltemos ao início. Se, como dizia Rouch, antes do homem estava o animal, coloca-se a questão de como, afinal, foi sendo feita a representação do animal (que não o homem) por parte desta disciplina.

A “VACA” E SUA REPRESENTAÇÃO EM FILMES

Sendo a questão com que terminei o capítulo anterior uma questão que invoca uma resposta à escala da própria presença do homem em filmes etnográficos, terão que ser definidos certos critérios que tornem esta tarefa concebível e adequada ao tema concreto deste trabalho. Desta forma, apenas serão considerados filmes onde se proceda, de uma forma mais ou menos central, a uma representação da “vaca”. Além disso, procurarei trazer filmes que tratem de diferentes contextos, tanto geográficos como temporais. Finalmente, incluirei também alguns filmes que, mesmo não se inserido numa categoria de filme etnográfico ou sido feitos por antropólogos, me interessam por aqui em diálogo por constituírem uma maior diversidade no exercício dessa representação.

La Chasse au Lion à l'arc (1967)

Começo com um filme cujo título parece não ser coerente com a proposta por mim feita: *La Chasse au Lion à l'arc*, de Jean Rouch. Filmado entre 1956 e 1965, e terminado apenas em 1967, resulta das várias estadias de Jean Rouch na “terra de ninguém” entre o Mali, Níger e Alto Volta. Nesta área vivem Songhay, Gow, Tuaregs, Bella e Fulani. Os Songhay são sedentários e cultivam milhet e os Gow, não sendo uma tribo, são Songhay que se ocupam da caça ao leão. Já os Tuaregs, os Bella e os Fulani são tribos nômadas. É essencialmente sobre o triângulo entre Fulani, Gow e leões que o filme se debruça. Os Fulani, criadores de gado, procuram viver em paz entre agricultores e leões. Segundo Rouch, e apesar da potencial ameaça, a presença de leões indica a reunião das condições necessárias para a subsistência do gado:

After the drought the lions crossed to the other bank of the Niger River and the Fulani followed. They said, "The lions know where there is good grass, small water holes. Where there are lions we have good meadows, good pasturage, good grass for our cattle, because the lions know where they can find antelopes which need the same grass" (Rouch, 2003:196).

Para além disso, Fulani e leões têm um acordo para a coexistência das duas partes: os leões podem alimentar-se de uma vaca ou boi, com a condição de que estes não se encontrem

já em bom estado de saúde. Assim, satisfeito o leão, salvaguarda-se também a saúde da restante manada.

Nos primeiros minutos do filme somos confrontados com um cadáver de uma vaca, vaca que estava doente e, por isso, está tudo em ordem.

O problema acontece quando esse trato não é cumprido, quando o leão mata pelo prazer de matar. Nessa situação, e por não terem o direito de eles próprios matarem o leão, os Fulani têm que contactar os Gow para intercederem por si.

O filme centra-se pois, sobre a caça, desde a construção dos arcos e flechas, a preparação técnica e mágica do veneno, à disposição de armadilhas no terreno. O filme demorou tanto tempo a ser feito porque era impossível dar-se início à caça sem um “escândalo”, ou seja, um leão matar um animal para o não comer. Se os Gow tentassem matar o leão sem razão para o fazerem, arriscavam-se a que o leão matasse ainda mais gado.

De facto, nenhum “escândalo” chega a ser filmado. O máximo que aconteceu foi um leão ter atacado uma vaca de um grupo de Fulani durante a noite, tendo-a ferido com as garras na zona do pescoço – e só não foi mais grave porque quem as guardava o conseguiu afugentar o leão. Enquanto a mulher do pastor chora pela sua vaca preferida, “por a amar como a um filho”, o chefe dos caçadores atira poeira às suas feridas, enquanto pronuncia uma fórmula mágica, para que aquelas não infectem.

Se, por um lado, temos os leões com quem se fazem contratos, a quem são dados nomes (como “o americano”), que fornecem mesmo um modelo para a sociedade humana, as vacas, pelo contrário, fazendo parte de alguns desses grupos humanos, são comparáveis a “filhos”, ficando de fora das decisões contratuais que lhes dizem respeito e sendo retratadas como seres passivos dependentes de protecção alheia. São poucas as imagens onde as podemos ver e, para além do caso da vaca ferida, individualizada, aparecem sempre em conjunto, indiferenciadas, a pastar durante o dia ou a serem guardadas durante a noite.

The Nuer (1971)

Filmado em 1968 na aldeia de Lara, na Etiópia e finalizado em 1971, o filme de Hilary Harris e George Breidenbach incide sobre a vida de um povo retratado trinta anos antes

por E. E. Evans-Pritchard naquela que é considerada uma das monografias clássicas da antropologia: os Nuer.

Num dos primeiros planos deste filme, vemos o detalhe de umas pernas esguias em contra-luz, sobre um fundo repleto de pernas de vacas em movimento. Embora se possa adivinhar a sua natureza, apenas com o movimento de câmara podemos ter a certeza que essas pernas pertencem, afinal, a um homem e não a uma vaca. “A dança do gado” [*The Dance of the Cattle*], título alternativo sugerido por Karl Heider (1976/2006) – naquele que se veio a revelar como um comentário depreciativo do filme por este, a seu ver, mostrar mais preocupações estéticas que científicas – serve bem para dar conta da essência do filme. Mas a dança não é só das vacas, é destas em conjunto com homens, mulheres e crianças.

Perante a crença de que as vacas constituem uma oferenda divina e perante a inexistência de uma memória anterior à coexistência entre as duas espécies, pessoas e gado unem-se numa profunda e mútua relação de dependência. As ruas do povoado são habitadas indiscriminadamente por pessoas e por vacas (mas também galinhas, cabras e cães...), ora de corpos igualmente nus, ora exibindo semelhanças nos ornamentos – em colares, por exemplo.

Em várias cenas podemos observar os Nuer a beber do leite bovino, a utilizar a urina para se desinfectarem, a esfregarem cinza da bosta das vacas na pele como forma de protecção solar e nos dentes como acto de limpeza ou, com a bosta ainda fresca, a usá-la na construção das suas casas. As vacas, diz-nos o narrador, não são mortas sem uma razão. Quer seja num pedido de auxílio – para uma boa colheita ou para a erradicação de alguma doença –, quer seja em tom de agradecimento, o sacrifício de um boi ou vaca é sempre um sacrifício divino.

Num ritual feito por ocasião de um surto de varíola vemos a cabeça de um boi morto colocada num altar como oferta aos deuses, enquanto o resto do corpo, dizem-nos, será distribuído, parte por parte, consoante a posição de parentesco de cada pessoa.

Quando os jovens Nuer recebem as suas marcas *gar* naquele que é um ritual que a marca a sua passagem para a idade adulta, para além das marcas na testa, cada um recebe também um boi. Baseado no padrão e na cor da pelagem desse boi, assim é atribuído um novo nome ao rapaz que se fez homem. As vacas passam de pai para filho, sendo algumas oferecidas como dote à família de cada esposa.

Ao longo do filme, entre os muitos mugidos, potentes, cheios, ouvem-se algumas conversas e cantos humanos – que, na ausência de legendas, são também paisagem sonora inteligível. Para sabermos o conteúdo de uma canção, entoada por um homem, confiamos na narração que nos diz ser uma lembrança de guerras, de amigos e da beleza do gado que possui.

Penso que o filme, voluntariamente ou não, convoca essa mesma beleza, mostrando as vacas imponentes, de porte majestoso, quase sempre pacíficas, com um ou outro momento de excitação – uma breve luta, um coice no ar de um bezerro aparentemente contente. A câmara, atenta ao pormenores dos vários corpos (seja de que natureza forem) por vezes segue uma das vacas, não a deixando perder-se no grupo. Outras vezes consegue mesmo isolar uma delas, observando-a durante algum tempo. A maior parte das vezes, contudo, as cenas povoam-se tanto de vacas e pessoas, indiferente à individualidade de cada um.

To Live With Herds: A Dry Season Among the Jie (1971)

Não muito longe do território Nuer, dentro dos limites do então recente estado-nação que ficou como Uganda, aí vivem os Jie, um povo semi-nómada de criadores de gado. Tal como o subtítulo do filme de David MacDougall indica, a acção decorre durante o período da estação seca. Se antes toda os habitantes da aldeia iam juntamente com o gado para os novos pastos, para trás ficam agora pessoas idosas, mulheres com crianças pequenas e alguns homens para sua protecção. Dizem-nos os intertítulos que os ingleses terão tido responsabilidade nessa mudança, ao criarem poços de água junto às povoações. Alguns animais permanecem também para o sustento das pessoas que ali ficam e, logo no início, numa das poucas imagens onde as vacas aparecem, vemos uma delas a ser golpeada numa veia do pescoço para a provisão de algum sangue. Apesar de ficarem com esses animais, “não há nada para comer... apenas fome”, diz Logoth, um dos homens que ficou a guardar a aldeia.

Um dos idosos que por ali também ficou, relembra a presença do “homem branco” de forma aparentemente positiva: com ele vieram medicamentos que prolongaram e melhoraram as vidas tanto de pessoas como de vacas, assim como o controlo dos conflitos entre diferentes grupos étnicos. Com a independência da ex-colónia, “tornámo-nos governantes e os combates voltaram”, diz ele. Assim, nas migração para os novos pastos, torna-se imperativo não só o

acesso a erva e água, mas também a ausência de inimigos nas proximidades – o roubo de gado passou a ser prática comum.

Uma outra força, de impacto igual ou mais profundo, tem sido a pressão exercida pelo então governo no modo de vida dos Jie. Vendo na sua prática de subsistência uma actividade que em nada contribui para a economia do país, as suas migrações sazonais como um obstáculo à cobrança de impostos e na sua nudez uma forma de embaraço, várias são as medidas para os forçar a integrar a máquina do “progresso”. Pouco a pouco, os Jie são forçados a vender vacas – fonte de toda a alegria e honra dos Jie, por quem estariam mesmo dispostos a morrer – para pagar impostos ou propinas da escola para onde os seus filhos são agora obrigados a ir – “consegue imaginar... para propinas da escola!”, exclama uma anciã, ao falar sobre os seu filhos.

Uma forma de se obter dinheiro em troca de gado são os mercados promovidos pelo próprio governo. Num deles, vemos como um homem Jie, questionado sobre o valor do seu boi, em vez de dar um preço que lhe convenha, repete incessantemente como precisa dele. Aqueles que acabam por ser vendidos transformam-se em números, não só pelo valor monetário com que são equiparados, como pela marca em brasa que os passa a identificar. Um dos compradores, questionado por MacDougall sobre se este tinha sido um bom mercado, responde que não, que havia pouco gado à venda. Prevê, no entanto, que o do mês seguinte seja melhor: “no próximo mês as pessoas terão mais fome.”

A estadia na aldeia durante a época seca parece uma espera interminável, impotente. Um dia, Logoth, esse homem que tinha ficado para proteger os que por ali tinha permanecido, parte para se juntar aos que tinham já seguido com as vacas e bois.

Finalmente vemos as manadas que o título anunciava – afinal é verdade, ainda se “vivem com”. Ali estão elas, a saciar a sede no rio, relaxadas e em aparente harmonia com os homens. Logoth é bem-vindo e, quando os outros homens lhe perguntam por notícias, apenas pode dizer que “está tudo normal, em casa só há fome”. Ao que os outros respondem “aqui, estamos bem”.

The Cows of Dolo Ken Paye (1970)

Ao contrário dos filmes anteriores, a presença de vacas em *The Cows of Dolo Ken Paye* consiste numa situação bastante recente e particular no contexto filmado. Introduzidas pelo falecido chefe da aldeia liberiana de Fukwele, Dolo Ken Paye, as descendentes das suas vacas passaram a pertencer apenas aos indivíduos mais prósperos da aldeia, nomeadamente os seus chefes ou outros agricultores mais abastados.

Por vezes, as vacas são vendidas em troca de dinheiro, outras vezes são oferecidas como banquetes em recompensa por algum trabalho específico ou, mais raramente, a homens de mais elevado estatuto (como o presidente ou o vice-presidente da Libéria).

Utilizadas, portanto, no fortalecimento das ligação entre chefe e seus súbditos ou como símbolo de estatuto e, mas raramente, de hospitalidade e lealdade, a convivência entre pessoas e gado nem sempre tem sido uma questão pacífica. Não sendo comuns na maior parte das aldeias da Libéria, em Fukwele as vacas são mesmo geradoras de alguma tensão e conflito entre os agricultores comuns e os donos daquelas. Dependendo a maior parte da população das suas culturas de arroz e vegetais, as vacas constituem uma fonte de ansiedade para estas pessoas, não sendo rara a destruição dessas culturas pelas próprias vacas. Assim, precavendo-se contra estes incidentes, muitos investem algum esforço na construção de vedações, sendo os apetites das vacas encarados mesmo como causa de trabalho extra.

Anos antes, quando Dolo Ken Paye era ainda vivo, um boi seu tinha entrado e destruído as culturas de agricultores que não tinham vedado as suas plantações. Perante isto, um dos agricultores terá disparado contra a perna do boi. Embora fosse já isso um delito sério, outras camadas conferiam maior gravidade ao sucedido: perante a capacidade de Dolo Ken Paye em transferir o seu espírito para o seu gado, esse acto podia ser dirigido não ao boi, mas a si próprio, numa tentativa de assassinio. Depois de convocada uma assembleia de anciões, o caso acabou por ser resolvido com uma coima e um pedido de misericórdia por aquele que se veio a saber culpado. Pela raridade da situação – não pela invasão dos campos cultivados por parte de vacas e bois, mas pela resposta violenta contra elas –, diz-nos o narrador que o caso permanecia ainda bastante vivo nas memórias dos habitantes de Fukwele.

Onze anos mais tarde, na altura em que Marvin Silverman e James L. Gibbs ali filmavam, um caso semelhante teve lugar: um bezerro pertencente a um dos chefes da aldeia

era agora encontrado com um corte profundo no início da cauda, um corte que parecia ter sido feito com uma catana. O lesado, impotente, dirige-se ao chefe do clã para se aconselhar sobre o procedimento a ter. Na maioria das vezes os crimes em Fukwele são julgados com recurso a testemunhas e contra-interrogatório, o que desta vez parece não ser possível. Na ausência de testemunhas e de uma confissão do autor do crime, levar-se-á a cabo um ordálio, um procedimento no qual a culpa ou inocência dos suspeitos é revelada de forma sobrenatural.

Por altura do ordálio o bezerro ferido tinha já morrido. Na ausência de suspeitos concretos, o chefe supremo [*paramount chief*] elegeu um habitante de Fukwele para primeiro determinar se o criminoso pertencia ou não àquela aldeia. Neste ordálio, o instrumento para a revelação da verdade consistia numa faca quente que, esfregada contra a perna do suspeito, daria o seguinte veredicto: se este se queimasse era culpado, se não, livre de culpa estava. O representante de Fukwele queimou-se – o culpado era dali. O próximo passo passaria pelo mesmo procedimento, desta vez sobre um grupo de vários suspeitos. Tal não foi necessário uma vez que, depois de peripécias várias e antes da execução de uma segunda fase do ordálio, o responsável pelo ferimento da vaca acabou por se confessar – mais uma vez, era um agricultor cujas plantações tinham sido invadidas pelo bezerro. Por não se ter dirigido ao dono da vaca para exigir uma indemnização, decidindo, em vez disso, fazer justiça pelas próprias mãos, resultava que o agricultor era agora condenado a pagar uma coima pela perda do bezerro.

O caso ficava assim encerrado, mas as diferenças entre criadores de gado e agricultores comuns permaneciam. E, apesar de os habitantes mostrarem convicção na capacidade do ordálio em revelar a verdade – mesmo na ausência de uma confissão – menos certezas havia sobre se, no futuro, estas situações seriam sempre resolvidas de forma justa.

Ao longo de todo o filme, as vacas, nas raras ocasiões em que surgem, aparecem pachorrentas ora a pastar, ora a lamber-se a si ou a outras, ora ainda a comer restos de comida deixados no meio da rua. São-nos essencialmente apresentadas como seres sem consciência da consequência dos seus actos, movidas pelos seus desejos básicos, alheadas de qualquer conflito por si desencadeado no mundo dos homens.

Dando um salto temporal e geográfico relativamente grande, vamos agora até à Índia do final dos anos 90. Realizado por Thomas Balmès, cineasta sem formação em antropologia, *Maharadja Burger* é um documentário com especial interesse pela dicotomia de posições que encerra. Logo no início do filme é-nos relatado o incidente que envolveu o soldado indiano Mangal Pandey, incidente esse que terá levado à revolta de 1857 no seu país. Um outro soldado, inglês, teria pedido a Pandey que rasgasse com os dentes um dos cartuchos de espingarda mas, por estes estarem impregnados com gordura de vaca, da “mãe vaca”, Pandey, hindu, recusou-se a fazê-lo. Na consequência da incompreensão dos oficiais ingleses, e integrado numa conjuntura maior de insatisfação, uma revolta ter-se-á instalado – era o rastilho para a primeira guerra pela independência da Índia.

É sobre essa incompreensão das relações estabelecidas entre homem e vaca que o filme se centra, atitude manifesta tanto do lado inglês/industrializado como do lado indiano/hindu sobre o ponto de vista oposto. O contexto histórico em que este se desenrola, facilita a condenação da forma de relacionamento do primeiro grupo: aí está o surto da BSE, ou da “doença das vacas loucas”. Vemos um grupo de homens indianos a assistir televisão, da qual brotam imagens de vacas que não se mantêm em pé, que já mortas são empilhadas, que empilhadas são queimadas – algumas dos milhões de que é preciso livrarem-se, para que as vidas “do povo britânico” sigam protegidas. Um homem indiano compara o modo como ingleses tratam cães e como tratam vacas. Às vacas, diz, não lhes é dada o devido valor – fica-se contente por darem leite, para logo serem mortas. Se os cães não se tornaram “loucos” é porque, pelo contrário, a eles não lhes falta amor e dedicação.

Terra, pátria e vaca, diz-nos um outro homem, são estas as suas mães. Se as vacas que estão doentes em Inglaterra pudessem vir para a Índia, diz outro homem, não faltaria quem cuidasse delas. As imagens de um *goshala* em funcionamento talvez comprovem essa possibilidade. Trata-se de uma instituição onde vacas e bois, não mais rentáveis por motivo de doença ou idade, podem encontrar abrigo e cuidados até à sua morte natural. Ali é entrevistado um outro homem que, antes funcionário do ministério da agricultura, já reformado, passou a dedicar-se à “reforma” das vacas. Diz-nos este que, para além do leite, as vacas servem para trabalhar o campo, a sua bosta serve como fertilizante, a urina é

componente necessário à confecção de certos medicamentos. Por tudo isso e não só, as vacas são, não estranhamente, a personificação dos deuses hindus.

Numa imagem impressa, com o título *The Brahman defending the cow against the meat-eater*, podemos ver como várias divindades ocupam várias partes do corpo de uma vaca, como se nele morassem. Não podia ser mais contrastante, com esta outra imagem, a de um cartaz onde se lê *British Meat Cuts*, no qual o corpo da vaca é dividido nas peças de carne que se podem pedir no talho.

Também à Índia chega o *MacDonald's* e aqui assistimos à inauguração do primeiro estabelecimento do país, na cidade de Nova Deli. Tendo em conta a população hindu e a população muçulmana, aqui não se servem hambúrgueres de vaca ou porco. O *MacDonald's* é forçado a reinventar-se, vende agora hambúrgueres vegetarianos, de frango ou de carneiro – ingrediente do qual *Maharaja Mac*, ou *Mac Marajá*, é feito.

Sendo um filme de muitas entrevistas, no qual muito se fala *sobre* a vaca, praticamente apenas nos interiores das casas não somos confrontados com a sua presença. Das vacas que passeiam na rua, às vacas que se deixam adorar em certo ritual, passando por aquelas que deambulam placidamente pelo *goshala*, outras que já morreram e cuja pele dará dinheiro aos que a conseguirem vender, àquelas outras que aparecem num fragmento de filme de Bollywood e a quem lhes é dedicada a canção e a dança, até uma vaca que teima em aparecer em frente a um dos entrevistados e que, em vez de enxotada, é afagada e aceite. É este último entrevistado que, baseando-se nos Vedas, as escrituras sagradas hindus, revela que qualquer homem pecador, dedicando a sua vida ao serviço da vaca, terá direito à recompensa última: o direito de, reencarnando, voltar a viver como homem.

Kamp der Könniginnen (2011)

Beat Brantschen entra no estábulo das suas vacas Eringer. Dirige-se a um canto e, por dali virem mugidos, pergunta “do que é que estás a reclamar, *Dragon?*”. É o nome de um dos bezerros que esperam para comer – de notar como, em alemão e suíço-alemão, os animais comem [*fressen*] com verbo diferente do dos humanos [*essen*]. Pouco depois, através da janela, uma mulher entrega-lhe um bebé pela janela do estábulo. Beat põe o bebé em frente a uma vaca, a *Dominga*. O bebé, quase do tamanho da cabeça da *Dominga*, é incentivada a

oferece-lhe pão. O bebé aceita e a *Dominga* também.

É *Dominga* que Beat vai levar ao combate de rainhas [*Kamp der Könniginnen*], uma final cantonal que terá lugar em Ayent-Anzére, uma aldeia do Wallis. Vemos Beat a conduzir *Dominga* com o auxílio de um cabresto de corda, obrigando-a andar atrás de si ao seu ritmo, devagar. Chegada a uma pequena porção de terreno vedado, *Dominga*, finalmente liberta, mostra-se irrequieta dando coices no ar e correndo até onde o espaço lhe permite. Beat deixa, porque “é saudável”.

Entretanto conhecemos um trio de jovens motociclistas que querem ir ver o combate para encontrarem Deborah, uma rapariga na qual estão interessados e que conhecem de vista por ter levado a sua vaca a outros combates. Enquanto o dia não chega, vêm fotografias dela no Facebook.

Acompanhamos também Andreas Herzog, um jornalista de uma rádio em Zurique que viaja para o Wallis para cobrir o acontecimento.

O dia dos combates está aí. *Dominga* é colocada no atrelado, Beat segue no carro. Quando fecha a porta, vemos que tem uma pintura de duas vacas a lutar. Chegam ao recinto onde já dezenas de outras vacas estão amarradas, à espera com os respectivos donos, debaixo das árvores. Beat conduz a sua vaca: de costas, vemos que tem um casaco que diz “*Stallung Brantschen, St Niklaus*” (o nome do estábulo com o seu nome de família, Brantschen, e a sua localização, St Niklaus); de frente, na t-shirt lê-se “*Dominga*”.

As vacas são preparadas: pintam-se-lhe os números com tinta branca nos flancos, são pesadas para se determinar em que categoria ficam, os cornos são-lhes lixados.

Ali ao lado, um outro criador, Jean-Vincent, prepara a sua vaca, *Shakira*. *Shakira* mostra-se teimosa e, em vez de ser levada pela mão de Jean-Vincent que puxa o cabresto, leva-o a ele, pelo menos por momentos, com o movimento da sua cabeça. Quando esta finalmente é amarrada, alguém pergunta a Jean-Vincent “o que é mais importante para ti: o prestígio ou o dinheiro?” Parece ser uma pergunta retórica, pois os dois homens contentam-se em rir.

Enquanto isso, Andreas, o jornalista de Zurique, tenta aproximar-se de uma das muitas vacas à espera. Estende-lhe a mão para esta a lambar. Ele assusta-se com o toque da língua. Tenta uma segunda vez, já mais preparado. Mas, perante um movimento um pouco mais brusco da cabeça da vaca, afasta-se com receio e desiste. Justifica-se perante as pessoas que o

observam dizendo que, na semana anterior, uma mulher tinha morrido na sequência do ataque de uma vaca. Responde-lhe uma mulher “sim, mas tinham-lhe tirado o bezerro”.

Mais tarde, vemos Andreas a entrevistar Deborah, a tal rapariga que os outros adolescentes querem encontrar. O jornalista pergunta o porquê da sua vaca se chamar *Melancholie*. Deborah responde que foi ideia do pai, que deu o nome que a sua avó tinha dado antes a uma outra vaca. Acrescenta que, do seu ponto de vista, isso é indiferente, que “o nome não muda grande coisa”.

Milhares de pessoas estão presentes para verem os combates. Uma voz motiva, pelos altifalantes, a que o público compre senhas para o sorteio no valor de 5000 francos suíços. Vemos crianças a brincar nos espaços próximos à arena, algumas observam um painel com desenhos feitos talvez por si ou por outras crianças: para além das vacas em várias posições de luta, ali está uma vaca com vestimenta de super-homem, uma vaca bailarina, duas vacas com medalhas que celebram vitória bebendo vinho, outra vaca com boné onde se lê “*Rap*”, uma mãe vaca que tem um bebé na barriga.

Os combates começam. Numa primeira ronda eliminatória, *Dominga* e *Shakira*, entre outras, passam para o combate seguinte da 1ª categoria de pesos. Durante esse combate, uma vaca, a nº 4, é parada pelos árbitros para fazer um teste de *dopping*.

A *Melancholie*, da Deborah, na 3ª categoria, também passa ao combate seguinte. Beat, o dono de *Dominga*, agora à espera do derradeiro combate, partilha com um conhecido como o importante é que as vacas voltem saudáveis para casa e como as lutas do alpe são mais importantes para si. Os dois tecem observações sobre o físico de *Manathan*, detentora de título que, ao que parece, corria três vezes por semana durante vários meses. Via-se que estava em forma, talvez deversem fazer o mesmo no ano seguinte.

É hora dos últimos combates. Os donos ficam do lado de fora da arena, depois de ali conduzirem as respectivas vacas. Dentro da arena, para além das vacas, só são permitidos os batedores, os responsáveis por zelar pela segurança daquelas ou por separar uma terceira vaca que se intrometa numa luta já em curso. Os combates começam. A câmara acompanha os gestos de preparação das vacas (esfregam-se no chão, raspam a pata dianteira contra terreno, mugem...) até dois pares de cornos se encontrarem. Os donos, do lado de cá, também são filmados, de olhos fixos, cada um mostrando o nervosismo à sua maneira. No filme aparecem close-ups extremos, em câmara lentíssima, dos movimentos voluntários e involuntários das

vacas – o ranho que lhes sai das narinas numa expiração mais profunda, a terra que é levantada por um movimento de cauda, o movimentos dos músculos, o entrelaçar de cornos, as patas em tensão que as vão mantendo de pé.

No final, nenhuma delas se sai nada mal: 3º lugar para a *Dominga* e 6º lugar para a *Shakira* na primeira categoria, 4º lugar para *Melancholie* na terceira categoria.

Os donos, as pessoas, recebem um chocalho como prémio. Esses chocalhos, eventualmente, hão-de ser pendurados no tecto das suas casas como troféus. Por enquanto desfilam no ombro dos premiados, enquanto a mão oposta conduz a respectiva vaca.

Neste filme, as vacas são altamente individualizadas, com a atribuição de um nome, um carácter específico, servindo mesmo como uma representação dos seus criadores na arena. Todos estes falam com as vacas quase como se fossem pessoas – Beat diz a *Dominga*: “És uma boa vaca. Fizeste um bom trabalho.” - dão-lhes festas e abraços. Não sendo possível saber o que elas acham da sua própria prestação e apesar de, já no final, estarem visivelmente cansadas, as vacas parecem responder pacientemente (na maior parte das vezes) a essas manifestações de entusiasmo e atenção.

Bovines ou la vraie vie des vaches (2011)

Passado na paisagem rural francesa, e tal como o título indica, este filme propõe-se a desvendar a “verdadeira vida das vacas”. Por serem vacas da raça Charolês [*Charolaise*], uma raça criada pela sua carne, estas tendem a passar grande parte do tempo sem nenhum ser humano por perto – e é esse quotidiano, só delas, que vemos aqui desenrolar-se.

O filme é puramente observacional, sem qualquer narração ou palavra humana que dê sentido ao que vemos. É dada primazia à comunicação bovina, seja através de vários tipos de mugidos, seja através da linguagem corporal das vacas. O tempo lento do filme, de longos planos, parece adequar-se ao ritmo da vida destes animais. Acompanhamos as várias tentativas obstinadas de uma das vacas que, com a boca, puxa os galhos de uma macieira para fazer cair os seus frutos ao chão; vemos o grupo inteiro a andar a par e passo, varrendo o pasto calmamente; agora estão a ruminar, vê-se o pormenor de um maxilar em movimento circular, repetitivo, hipnotizante; todas ruminam praticamente ao mesmo ritmo; algumas delas, ainda em pé, parecem fixar o infinito, outras deitam-se e fecham os olhos. Mas se estas

parecem ser as actividades que normalmente associamos às vacas – um *loop* contínuo entre comer, ruminar, dormir – , as imagens de pormenores permitem observar variações que dependem de indivíduo para indivíduo, conferindo-lhes uma outra profundidade e singularidade.

Somos também testemunhas de pequenos acontecimentos exteriores que revelam um mundo interior que vai para lá de uma máquina de hábitos ou de um conjunto de instintos adormecidos (aqueles que, provavelmente, se esperariam de um animal doméstico). É o caso das imagens de um saco de plástico que, levado pelo vento, rola colina a baixo e nos leva a seguir o seu percurso com certa curiosidade. Não nos admiramos quando o saco, parando em frente a uma das vacas, também esta parece partilhar dessa mesma curiosidade. Com o focinho toca nesse objecto, como confirmando a sua natureza: é o suficiente para se desinteressar e voltar a sua atenção para uma outra coisa qualquer.

São também evidenciadas as relações afectivas ou de poder que no seio da manada se estabelecem: uma mãe vaca que muge desesperadamente à procura do seu filho/a, uma lambidela na cara de uma companheira, uma simulação de cornada para mostrar quem tem prioridade.

Bovines é também um filme que se faz entre a vida e a morte. Vemos as primeiras horas de um bezerro que, ainda ensanguentado, se tenta por de pé. No outro polo, temos um dos poucos momentos em que se percebe que afinal sempre há pessoas que fazem parte das vidas destas vacas, provocando a sua presença uma alteração brutal do ritmo até aqui observado – são os planos do homem, com os seus horários a cumprir. Aqui está um deles, consegue por uma das vacas no atrelado. As que ficam, talvez pressentindo o seu destino, pelo menos reagindo à separação, seguem o atrelado mugindo em uníssono.

Apesar deste e outros momentos mais dramáticos, Emmanuel Gras – o autor do filme - não faz transparecer uma posição crítica em relação à criação de gado, pelo menos desta forma, pouco intensiva e de pequena escala. Antes parece querer dizer que, se esta prática é para continuar, pelo menos que o seja de uma forma um pouco mais consciente sobre a singularidade da vida daquelas que, eventualmente, irão parar ao nosso prato.

O que é a “vaca”?

Feita a análise deste grupo circunscrito de filmes, é notória a tão grande variedade das formas como a “vaca” é neles representada – seja pelas concepções e tipo de relação estabelecido entre certo grupo humano e certo grupo de vacas, seja pela forma como quem está por detrás da câmara olha para elas.

Se por um lado as vacas nos surgem como seres aparentemente passivos, cujos interesses têm que ser negociados entre outros seres como leões e pessoas (*La Chasse au Lion à l'arc*), por outro lado temos vacas que são chamadas a representar as pessoas que as criam (*Kamp der Königinen*). Se em conjunturas nas quais há uma grande dependência dos seres humanos dos vários bens materiais que as vacas providenciam, constituindo estas pilares importantes para a organização social, cultural e económica dessas pessoas (*The Nuer, To Live With Herds*), noutras há em que, sendo presença recentemente imposta na vida de uma comunidade, são vistas como seres que prejudicam o próprio meio de subsistência de parte dessa mesma comunidade (*The Cows of Dolo Ken Paye*). Há quem as considere como filhos (*La Chasse au Lion à l'arc*), como mães e divindades ou, no extremo oposto, como meras máquinas de produção (*Maharadja Burger*). Através da qualidade da relação estabelecida com a “vaca”, no seu melhor, o “homem” revela a sua própria humanidade, eventualmente confirmada numa vida seguinte; no seu pior, é exactamente a desumanidade do “homem” que é posta a descoberto (*Maharadja Burger*).

Há filmes nos quais as vacas estão quase ausentes das imagens, tomando o espectador conhecimento delas por intermédio de relatos de pessoas, de uma voz off ou através das consequências das suas acções (*La Chasse au Lion à l'arc, To Live With Herd, The Cows of Dolo Ken Paye*). Há outros nas quais são amplamente filmadas, dando ora uma ideia das condições das suas vidas (*Maharadja Burger, Bovines*), ora constituindo objecto de um olhar que tende para a sua estetização e mesmo para uma sua quase abstracção (*The Nuer*). De notar ainda a tendência geral em olhar para elas com uma massa de seres indiferenciados, surgindo ainda assim algumas excepções que as mostram como indivíduos de mérito próprio (mais evidente em *Kamp der Königinen* e *Bovines*).

Perante esta tão grande diversidade da representação das vacas nos filmes, interessa-me questionar que tipo de entendimento, na possibilidade desse olhar ser devolvido, na

possibilidade de ser uma vaca e não homem/mulher por detrás da câmara, passaríamos a ter sobre “elas” e sobre “nós”?

VACAS E RAINHAS: O FILME

Quando subi pela segunda vez para o Illalpe, no verão de 2015, voltava com o intuito não só de guardar novo grupo de vacas, mas também de fazer um filme *sobre* e, na melhor das hipóteses, *com* essas vacas. Era esta última possibilidade, a de fazer um filme *com* elas, que me colocava as questões de mais difícil resolução. Como contornar a aparente ausência de uma linguagem comum ou como traduzir a experiência dessas vacas numa actividade tão intrinsecamente humana? Como, em suma, ter acesso a um seu ponto de vista sobre este período que havíamos de viver em conjunto?

A proposta de fazer um filme *sobre* era incomparavelmente mais simples. Para tal, bastava - achava eu - ir registando o dia-a-dia com os seus momentos ordinários e extraordinários, tomar nota de reflexões pessoais, incluir a reflexão de outras pessoas quando a sua presença o permitisse. Seria, necessariamente, uma construção feita a partir de impressões exteriores às vacas com quem viveria – e é por aí que vou começar.

Sobre as vacas

Num primeiro momento, e para dar uma contextualização inicial, pareceu-me óbvio filmar o primeiro dia do alpe, com a chegada das vacas e respectivos donos. Acontece que, na tarde anterior ao início oficial do alpe, quando a Bea me levava de jipe montanha acima, apanhámos o Josi Grand e o seu filho Gaston pelo caminho – traziam, com eles, as suas vacas para já ali ficarem, por essa noite, no antigo estábulo. Também a família Marty e as suas vacas Simental tinham já chegado, sendo estas, como habitualmente, deixadas numa área vedada que as isolaria das vacas Eringer até ao final dos combates do dia seguinte. Como não tinha muito tempo até o sol se por para fazer as mudanças e preparar a cabana para essa primeira noite, o início das filmagens teve mesmo que aguardar que se fizesse de novo dia. Assim, apenas foi possível filmar a chegada das famílias Ittig, Matter e Marx, exactamente por esta ordem, no dia seguinte.

Já com todas as vacas presentes e com tudo a postos para os combates, também me foi impossível filmar o início destes. Aqui estava uma primeira constatação de uma certa inconciliação entre os papéis de guardadora e realizadora. Como por essa altura alguns

amigos e familiares dos donos das vacas continuavam a chegar e havia que receber e ser recebida, as filmagens tiveram que ficar para depois dos cumprimentos. Por ter perdido o início dos combates, perdi também uma dinâmica irrecuperável. Se no início o frenesim é grande e as lutas se dão de forma intensa e simultânea, com o passar do tempo essa energia vai esmorecendo e as lutas passam a ser mais espaçadas. Assim, mesmo tendo ainda apanhado resquícios dessa exaltação e filmado planos gerais que o pudessem transmitir, acabei por me focar em lutas entre um ou dois pares de vacas, dando conta do todo pela parte. Filmava os combates do lado de fora da arena, tentando fazer um apontamento tanto do comportamento das vacas, como das pessoas que se encontravam dentro (batedores) e fora dela (espectadores).

Abrandados os combates, dava-se lugar a um breve oração. Por a oração se dirigir em especial às vacas e à pessoa que as guardaria nesse verão, neste caso eu, pareceu-me inoportuno usar a câmara nessa situação: optando por filmar, achar-me-ia menos envolvida, impondo talvez uma barreira ao significado que os presentes atribuíam àquele momento e uma distância que inevitavelmente demonstraria.

Uma questão que seria fundamental para a organização das filmagens era o facto de não ter electricidade em nenhuma das cabanas e de só ter duas baterias para a câmara Canon 70D. O plano era ter sempre uma bateria disponível, enquanto a segunda era recarregada no vale, em casa da família Matter. Quando estes me trouxessem a comida, uma vez por semana, faria então a troca das duas baterias. Também o computador – do qual precisava para ir gravando os vídeos num disco externo e para recarregar uma *actioncamera Toshiba Camileo x-sports* – era por vezes enviado para ser também ele recarregado. Depois de, naquele primeiro dia (e com as duas baterias excepcionalmente carregadas), ter já filmado a chegadas e as lutas, rapidamente fiquei com apenas uma bateria para toda a semana seguinte. A decisão de filmar ou deixar de o fazer, para além de considerações de conteúdo ou de questões éticas – que se tornarão mais concretas, no decorrer do texto – dependeria, em grande medida, de condicionantes técnicas.

Depois da intensidade do primeiro dia, e já sozinha com as vacas, os dias tornar-se-iam gradualmente semelhantes entre si – individualmente, pareciam correr devagar, em conjunto formavam um mês a correr. No início, perante a relativa novidade dos estímulos, parecia que tudo deveria ser filmado. Com a banalização dos acontecimentos, ficava mais

notória uma certa essência dos mesmos e, em contraste, a exceção de que outros eram feitos.

No primeiro nível, em Meschler, filmei o exterior e o interior da cabana, a construção de vedações, o movimento das vacas face a essas vedações, o movimento da manada em geral, retratos da vaca rainha *Pia* (que, mais uma vez, pertencia ao Erno Marx), eu a dar pão ou sal às vacas, as vacas a fazerem a mudança de pasto ou pormenores de vacas a ruminar. Também filmava o meu quotidiano, a cozinhar, a comer, a lareira, o por-do-sol, as luzes que dali se viam à noite e que davam conta do vale e suas aldeias. Para além dessas recorrências, registava outros eventos mais pontuais: uma alergia que me aparecera num olho, a erosão de parte da montanha, uma tempestade, o transporte de madeira montanha abaixo, o regresso da maior parte dos criadores no dia do *Glücke* (cereais que traziam para as vacas).

Foi também nesse período, logo numa noite da primeira semana, que uma das vacas desapareceu sem deixar rasto. Tinha contado as vacas todas antes do por-do-sol, como era hábito mas, de manhã cedo, no dia seguinte, uma delas já ali não estava. Demorei horas a contá-las e a recontá-las, pois podia bem ser que estivesse escondida atrás de algum acidente do terreno, alguma árvore. Como as vedações estavam intactas, não havia sequer nenhum indício de que alguma pudesse ter fugido. Quando, depois de já não ter dúvidas que havia uma vaca em falta, falei com o Erno Marx – que ali estava por esses dias, a construir um novo terraço à volta da sua cabana. Ele juntou-se a mim, para confirmar a sua ausência, assim como o Josi Meichtry, o caçador, que nessa altura também estava na sua cabana. O Josi, habituado a seguir rastos de animais, procurava vestígios que indicassem algum caminho seguido pela vaca. Em vão. Havia uma zona que poderia ser perigosa e que, se a vaca para ali tivesse fugido, teria desembocado numa ravina. Mas também aí não encontrámos nenhum sinal seu. Continuei a procurar um pouco por todo o lado, mais abaixo, mais acima, mas nada. Como é que se filma a ausência de uma vaca? Os acontecimentos que me angustiam enquanto pastora – e papel ao qual tinha que dar prioridade – eram aqueles que me fascinavam enquanto realizadora. Do ponto de vista ético, esta seria, sem dúvida, a questão que mais me ocuparia durante toda a concepção do filme. Quando voltei à cabana para descansar e comer algo, filmei-me a falar sobre o sucedido - que uma vaca tinha desaparecido, especulações sobre como teria fugido, o meu ar preocupado. Embora estivesse de facto preocupada e me sentisse algo impotente por não saber que direcção sequer tomar, a verdade é que, por ter acontecido durante a noite, a responsabilidade pelo acontecido não era minha, não era do

pastor. Entretanto tinha já telefonado à Karin Matter e, por ainda não ter uma lista com os nomes das vacas e respectivos donos, o Nando teve que subir no dia seguinte, para vermos a quem pertencia a vaca desaparecida. O dono era o Nando e o nome da vaca era *Miledy*, .

Nos dias que se seguiram continuei a procurar, assim como outros caçadores, o Gido e o Viktor. Uma semana depois do sucedido, fazia novo vídeo a fazer ponto da situação: ainda havia alguma esperança que a *Miledy* estivesse viva, que voltasse ou fosse encontrada, mas começavam a pesar as hipóteses de estar ferida ou morta em algum lado ou, especulavam ainda alguns, que tivesse sido roubada. O que é certo é que, até ao final do alpe, o mistério nunca teve resolução e a *Miledy* nunca mais foi encontrada.

Para lá desse estranho e triste acontecimento, as filmagens do dia-a-dia, mais banal, continuavam. Por vezes experimentava usar a *actioncam* mas, como a sua bateria durava pouquíssimo (cerca de 1h30) e demorava bastante tempo a carregar no computador, era raro usá-la.

Antes de subir para o alpe, no esboço de cenas possíveis para o filme, um dos planos consistia em fazer entrevistas aos criadores e antigos pastores sobre a sua experiência e relação com as vacas. Com os criadores, para lá de perguntas feitas de uma forma mais pontual, nunca houve oportunidade de filmar uma entrevista com nenhum deles. Para tal terá contribuído, em grande medida, a sua falta de tempo e disponibilidade. Com os antigos pastores foi mais fácil pois, para além da relação entre nós ser mais próxima, normalmente eles subiam com tempo para estarem comigo, sem nenhuma tarefa em concreto que ali os ocupasse. Nesse verão tive as visitas do Samuel (filho da Bea e do Herbi e que também já ali tinha sido pastor) e do Steffen. Entre outras questões, interessava-me, principalmente, aquilo que achavam ter aprendido com as vacas. O Samuel falou-me de uma “autoridade natural” do pastor sobre as vacas, da necessidade de elas saberem que o pastor é o seu chefe. Por outro lado, admitia a existência de circunstâncias que fogem ao nosso controlo, como por exemplo as condições meteorológicas e o seu impacto no comportamento das vacas. Aí, dizia, confiava na “sorte” e na própria capacidade dos animais saberem o que se passava. O Steffen, por seu lado, falou de como era fascinante, com o passar do tempo, a percepção do quão única cada vaca era e de como, em conjunto com elas, acabava por formar “uma grande família”. Não sendo sempre ideal, a relação entre pastor e vacas envolvia sempre o exercício de controlo e, por vezes, alguma berraria – o que, dizia ele, “faz parte”. Sublinhou também a importância do

pastor confiar em si mesmo e nas suas opções, e de como é especial que outras pessoas, os donos dessas vacas, confiem em ti para o fazeres. Por outro lado, confessou como se podia tornar fastidioso estar tanto tempo sem outras pessoas, num constante confronto consigo mesmo, a fazer as mesmas coisas, a comer sempre o mesmo, sempre com a mesma rotina, sempre com as vacas na cabeça.

Um dia, ainda em Meschler, na parte da floresta que ali existe, encontrei uns galhos caídos com formas peculiares. Um deles tinha mesmo aquilo que me parecia um orifício para um olho, estendendo-se depois na forma de um corno; um outro galho tinha a forma de um segundo corno. Ao deparar-me com estas formas, era mais que tentador transformá-las numa máscara de vaca. Lembrei-me então daquilo que o Steffen me tinha dito no ano anterior, que eu é que tinha que ser a “rainha”, e assim ganhou a máscara uma razão de ser. Era desta forma, com estes acasos e ligações, que surgia um primeiro eixo para a construção do filme.

Quando eu e as vacas estávamos já em Untereilti, o Gaston Grand (filho do Josi Grand e funcionário da comuna de Susten/Leuk) estava, por essa altura, à procura de uma nova nascente de água para abastecer o vale. Isso interessava-me particularmente pelo motivo que estava por detrás de tal obra: parecia que certas bactérias, potencialmente nocivas para a saúde pública, tinham sido encontradas na água da nascente até aí utilizada; parecia também que essas bactérias teriam origem na urina das vacas. Com o Gaston estava um outro homem, o Christoph Wyssen. O Christoph manobrava a retroescavadora que ali tinha sido trazida por um helicóptero, o Gaston dava instruções ao Christoph. Num desses dias de trabalho, filmei-os em actividade e, mais tarde, durante o almoço. A minha ideia era que, através de uma conversa informal, tornassem explícito o porquê dessa obra. Embora acabassem por o fazer, de uma forma sumária, às tantas a conversa passou para o meu trabalho ali. Perguntando-me o Christoph se “tinha ali encontrado uma paz interior”, respondi que essa paz não estava sempre presente, uma vez que tinha que viver tanto tempo sozinha, comigo própria. Ao que o Christoph contrapôs que não se referia a trabalho físico, mas a uma paz interior – aqui parece ter acontecido certo desentendimento, talvez motivado por alguma inexactidão linguística da minha parte. Embora lhe dissesse que falava exactamente disso, o Christoph dizia que falava do “interior”, da “moral”, da “alma”, que não falava das vacas. Ao que acabei por responder que elas, as vacas, “não são só corpo” - e o Christoph parecia concordar.

Com as vacas?

Parte I

No contínuo questionamento daquilo que me separava ou unia às vacas, experimentei criar situações para por esse mesmo questionamento em evidência. Por detrás dessas experiências estava a vontade de colocar qualquer certeza em causa, de não tomar nada como garantido. Influenciada também pela obra do Jean Rouch, interessava-me não tanto a função de registo do filme mas, acima de tudo, a sua capacidade de revelação.

Numa dessas situações, propus-me a fazer parte da manada. De uma forma mais simbólica do que outra coisa qualquer, deitei-me com as vacas enquanto estas faziam a sesta da tarde. Tentava perceber se a minha presença as perturbaria, se me aceitariam naquele momento em que estavam tão próximas umas das outras. Deitei-me em cima de um dos bezerros, e este não se levantou, deixou-se ficar, tal como todas as outras. Assim ficámos durante largos minutos, até uma das vacas, na fase final da sua sesta e já de pé, se ter decidido a vir ter comigo, para me lambar. A minha “sesta” teve que acabar por aí.

Numa outra altura, um acontecimento algo inesperado dava o mote para uma nova situação. A *Pia*, a rainha, tinha perdido o seu chocalho numa luta contra a sua melhor amiga e rival, a vaca *Peluche*. Por estar tão habituada a ver as vacas com os chocalhos, essa ausência fez-me pensar na *Pia* como estando nua. Tendo em conta duas das diferenças que são banalmente apontadas como distinguindo “homem” de “animais”, a nudez e a linguagem, assim decidi fazer uso delas. Recorrendo também a uma referência cultural específica, e já no meio de várias vacas, gritei: “a rainha vai nua!”²³ A *Pia*, a única vaca que estava de pé e que se aproximava lentamente, mugiu depois do meu grito. As outras vacas, pelo contrário, mostraram-se completamente impassíveis. Que sentido tirar dessas reacções? Difícil dizer.

Parte II

A razão porque tinha levado uma *actioncam* era, desde o início, a vontade de a colocar na cabeça de uma vaca, um artifício para a contínua busca do seu “ponto de vista”. Pela questão da pouca durabilidade da bateria e ainda pela busca do suporte ideal, demorei algum tempo a atribuir-lhe esse uso. Foi já na mudança entre Mittlere e Obereillalpe que tal se

23 Referência ao conto de Hans Christian Andersen, *O rei vai nu*.

proporcionou. Tentei colocar um suporte com elástico à volta dos cornos de várias vacas, incluindo a rainha *Pia*, mas estando estas já agitadas com a presença de alguns dos donos e pela relativa confusão que sempre se gera nessas ocasiões, não foi uma tarefa fácil de executar. A opção de só o tentar fazer em cima da altura ficava-se a dever, principalmente, à duração da bateria – a mudança duraria mais ou menos tanto quanto aquela e queria que essa mudança fosse filmada do início ao fim. Finalmente, a *Lilli*, a única vaca pertencente ao Fidelis Grand, dócil e então pouco nervosa, de porte médio em relação ao resto do grupo, lá permitiu que lhe pusesse a câmara. Quando finalmente chegámos a Obereillti e fui buscar a câmara, encontrei-a, não surpreendentemente, com a protecção destruída. A câmara, contudo, continuava intacta. Já na cabana, acabei por ver parte do vídeo em conjunto com a Vreny, a esposa do Erno Marx. Entre os sucessivos abanos da cabeça, as filmagens das partes de trás de outras vacas, uma imagem de flores de rosa intenso eram talvez as mais surpreendentes – não só pela beleza das imagens, mas pela duração, pela fixação com que a *Lilli* para elas parecia olhar sem aparente razão. Quando as mostrei à Vreny, ela disse: “que bonito”.

Sobre e com as vacas

A fase da edição é aquela em que, por definição, se dá sentido à amálgama de fragmentos filmados que, até aí (e a não ser que haja um guião que as antecipe) teriam sempre uma infinidade de relações possíveis entre si.

Chegada a esta fase, fazia sentido começar pelo início. Assim, apresentava-se como óbvio construir um primeiro bloco com as chegadas das vacas e respectivos donos. Para além de um seu primeiro retrato, estas filmagens mostravam-se também uma forma eficaz de criar contexto: através dos breves diálogos entre mim e os criadores, ficava-se a saber o meu nome, que não era a primeira vez que ali estava, que tipo de relação (mesmo que de forma superficial) estabelecia com essas pessoas, que havia também vacas de outras raças presentes e que todos vinham e iam para algum lugar concreto.

A seguir, e como não podia deixar de ser, entravam as cenas das lutas – afinal, nas imagens anteriores quase todos dizem “até já”, prometendo um ponto de encontro comum para daí a pouco. Na edição das imagens das lutas, por estas terem sido filmadas com cortes – ora olhando para dentro da arena, ora olhando para fora desta, entre planos mais abertos ou

fechados – tentei dar uma certa ideia de continuidade, mesmo que os momentos não tivessem acontecido exactamente por essa ordem.

Depois da grande azáfama do primeiro dia, de natureza tão particular, era essencial proceder a uma apresentação dos actores e das condições que comporiam os dias que se seguiriam. Era altura de incluir imagens daquela que seria agora a nova manada, o retrato da rainha *Pia*, imagens exteriores e interiores da cabana onde eu ficaria a viver, assim como um calendário que, com as datas das mudanças de nível, fornecia uma referência temporal mais concreta de todo o período.

Era também tempo de fazer uma introdução às várias tarefas do pastor, nas quais se incluíam, por exemplo, a construção de vedações eléctricas. As imagens da construção de uma pequena secção, acabariam por dar o mote para o questionamento da sua função: até que ponto as vedações seriam sempre respeitadas pelas vacas e, não o sendo, que outras ferramentas teria eu para as controlar? Aqui estava o pretexto para o primeiro eixo do filme: a imagem da máscara que tinha construído, montada em conjunto com a gravação da voz do Steffen – “tu tens que ser a rainha”.

Tomando esse conselho com seriedade, a estratégia para chegar a essa posição estava longe de ser clara. Tendo que começar por algum lado, e porque “um rei, que se queira rei, deve conhecer as razões por detrás das lutas dos seu súbditos”, parecia-me necessário examinar situações que despoletavam os combates entre as vacas sobre as quais procurava reinar. Dessa análise, concebi uma lista possível na qual, para além do pasto, o sal, a água ou o sexo eram dos motivos mais visíveis e, por isso, passíveis de registo visual.

Deste primeiro bloco, eventualmente mais enquadrado numa linha de filme de observação, haveria de passar para as cenas que tinha provocado *com* as vacas. Como diz a voz *off* – que se tornou necessário adicionar para dar sentido a tais abstracções – , no reconhecimento da minha incapacidade de vencer qualquer combate contra uma vaca apenas com a minha “máscara de raminhos” - pela fragilidade dos meus “cornos”, mas principalmente pela fragilidade do meu corpo, 60kg contra uma média de 300kg/400kg – , “decidi infiltrar-me na manada, ver se me aceitavam como parte dela. O meu plano era ganhar influências, fazer parceiras que me pudessem apoiar na ascensão ao poder.” Mas se por momentos tudo parecia poder ir de encontro às minhas ambições, logo um novo evento havia de sublinhar as minhas limitações: estalava uma tempestade e eu – ao contrário das vacas,

que conseguiriam resistir ao relento – tive que ir em busca de abrigo.

Aceitando que fazer literalmente parte da manada, tornar-me uma delas, parecia ser mais difícil do que tinha assumido, dediquei-me ao estudo de uma nova estratégia. Contudo, e quando menos esperava, um novo acontecimento parecia vir em meu auxílio: ali estava a rainha *Pia*, nua, sem badalo. E que melhor plano do que a humilhação da tua principal rival? Assim que pude, fui para o meio delas gritar “A rainha vai nua!”. Mas, para minha surpresa, e à excepção da própria *Pia*, não houve qualquer reacção – ou não tinham compreendido o que queria dizer ou era-lhes, simplesmente, indiferente.

Perante este rol de planos falhados, um outro conselho que me tinha sido já dado pelo Herbi durante o verão no Guggialp veio-me à memória: “Os alpes não são só as vacas.” E assim, desistindo por algum tempo de olhar de forma quase obsessiva para as vacas, era altura de expandir o meu campo de visão. Dos vários apontamentos possíveis de outros tipos de vida que ali se manifestam, foi a seguinte amostra que se construiu: camurças, turistas (caminhantes, ciclistas, freiras...), trutas, uma águia, um pequeno pássaro que me entrou pela janela da cabana, os vestígios de uma raposa ou de uma marmota. As próprias montanhas têm lugar nessa lista, com cada cume dono de um nome que o individualiza. O *Schwarzhorn* e o *Rothorn* (literalmente “cume preto” e “cume vermelho”), mesmo diante da cabana de Obereillalpe, justificavam os seus nomes durante o por-do-sol, tonando-se exactamente dessas cores. Por seu lado, o *Meretschihorn*, ou *Meschlehorn*, ali estava como símbolo de uma discreta disputa territorial entre os habitantes de Agarn e Susten – aldeias às quais estão vinculadas, respectivamente o Meretschialpe e o Meschlalpe, alpes vizinhos cuja fronteira coincide com esse cume. Já o *Illhorn* dá nome ao Ilallpe – ou talvez seja o contrário, mas nunca ninguém mo soube dizer.

Perguntando-me sobre quem teria dado esses nomes às montanhas, crescia a curiosidade de recuar na história das pessoas que por ali teriam passado ao longo dos tempos. Sem dúvida posteriores à atribuição dessa nomenclatura, na cabana de Obereillalpe encontrei fotografias antigas de algumas pessoas que faziam parte de um período relativamente recente dessa história – era o caso do Fidelis Grand ou do Erno Marx, ainda criança.

Entre as fotografias daqueles que, tal como os seus antepassados, continuavam a criar vacas, e eu, que agora ali me encontrava para cuidar delas, estabelecia-se um continuum naquela que é a longa história da domesticação. Desistindo de estratagemas fabulosos, a

minha atitude passava agora pelo reconhecimento da relação proporcionada por essa história, assim como das ferramentas de controlo que foram desenvolvidas bem antes de mim e das quais apenas me cabia apropriar. Assim, mais de uma forma simbólica que outra – e porque, por essa inconciliação que acontecia entre o ser pastora e o ser realizadora, nunca tinha conseguido filmar cenas mais coercivas, nomeadamente situações em que tive que usar o cajado –, decidi ilustrar a história da domesticação com o chamamento que ali tinha aprendido e que todas as vacas aprenderam também a responder. Era o chamamento para o novo pasto e, entre mugidos de resposta, vemos que no filme todas acabam por se dirigir para o sítio que então lhes indicava.

Se chegava assim a um reconhecimento das dinâmicas de poder já profundamente estabelecidas antes de mim e destas vacas em particular, assim como à constatação de que, para o sucesso da minha função, apenas tinha que dominar os códigos que sustentavam essas mesmas dinâmicas, seria para logo por os limites desse poder, desse controlo em causa. E assim, desse domínio praticamente justificado pela minha pertença à espécie humana, havia de se suceder tudo aquilo quebrava esse mesmo domínio: dos pequenos acidentes – com a *Daisy* e a sua pata ferida – àqueles de maior dimensão – o aborto da *Milord*, o desaparecimento da *Milady*, ou mesmo a contaminação da água, fruto da simples presença das vacas ao longo dos anos.

É a partir deste último episódio, com consequências de tão grandes proporções, que entra aquele que tinha definido como eixo final. Da observação do trabalho do Gaston e do Christoph, passa-se para a conversa no qual mencionam o processo burocrático e técnico que a nova nascente implicou, até à desconversa em que acontece eu dizer “elas não são só corpo”. “Elas” são as vacas, claro. Mesmo ausentes da imagem, essa ausência nunca é total. Mas se elas não são só corpo, o que são mais? Nessa parte da conversa, entre mim e o Christoph, apenas se articulam balbucios, nunca se tornando claro aquilo que poderá ser: será “alma”, “moral”, “interior”?

Aqui, a teoria antecipa o que há-de seguir. Na busca de uma palavra ou expressão para aquilo que procurávamos dizer, e tendo mais tarde acesso à ideia de perspectivismo tal como apresentada por Viveiros de Castro, talvez fossem “subjectividade” ou “ponto de vista” algumas das possibilidades. É com essa hipótese em mãos que a secção final do filme é construída. Introduzida pelo separador “As vacas não são só corpo”, aí estão várias vacas

vistas de trás, movimentando-se na direcção oposta à câmara. Apenas pela presença de um cajado que de vez em quando se insurge se pode assumir que sou eu, e não outro ser, quem transporta a câmara. Fazendo uso da ocorrência de um pequeno embate e da súbita falta de clareza de imagem, coleí essa primeira filmagem a uma outra. Nesta, eu já não estou atrás da câmara, estou à frente dela. Quem, então, passou a filmar? É provável que, pelo chocalhar da imagem ou pela altura do olhar se possa adivinhar. A introdução de um segundo separador serve para que não restem dúvidas: “E eis que uma das imagens mais belas deste filme foi filmada por uma vaca”. A vaca era a *Lilli*, a imagem era a das flores, aquela a que a Vreny tinha reagido dizendo “tão bonito”.

Considerações Finais

Tratando-se este do primeiro filme que alguma vez fiz, todo o processo, da produção à pós-produção, constituiu uma novidade para mim. Penso que o facto da temporada no alpe ter um início e fim claramente definidos, terá sido um factor de grande importância para a organização dessas mesmas filmagens. Ou filmava o que achava importante então, ou a oportunidade ficava irremediavelmente perdida. Para uma antecipação daquilo que poderia, de facto, ser ou não ser importante, terá contribuído, sem dúvida, a minha estadia ali no ano anterior. Por outro lado, também a restrição da duração das baterias, ter-me-á obrigado a racionalizar ao máximo aquilo que poderia ser ou não filmado.

Embora tivesse dúvidas sobre centrar o filme na minha pessoa (não era, de todo, uma vontade de fazer um filme auto-biográfico), a verdade é que, na maior parte do tempo, eu era a única pessoa ali presente. Assim, e apesar da idiossincrasia da minha relação com as vacas, era também essa particularidade que me interessava explorar – só eu, pela minha posição, estabelecia um contacto tão próximo da totalidade daquelas vacas que ali passavam esse verão.

Por isso mesmo²⁴, e apesar do imenso interesse que tinha na opinião de outros pastores ou criadores sobre a sua experiência particular, e à excepção da conversa com o Christoph e o Gaston, decidi não incluir nenhuma entrevista no filme como um todo. Era a decisão da

²⁴ Mas também por questões técnicas: a entrevista com o Samuel ficou muito escura, por ter sido filmada perto do por-do-sol; a entrevista com o Steffen ficou com um som de péssima qualidade, pelo constante ruído do vento.

construção de um espaço e tempo que traduzisse o isolamento que de facto acontecia durante a maior parte do tempo – e que, talvez perante a natureza condensadora do filme, e perante a introdução de entrevistas, se perderia.

Olhando para as imagens finais, e apesar de estar bastante satisfeita com o resultado, ficam três observações. Uma delas, e à excepção das imagens com a *actioncam*, é poder parecer que filmei sempre as vacas à distância, que não existia uma grande proximidade entre mim e elas. Isto deve-se em específico à tentativa de protecção do equipamento fotográfico, uma vez que, no meio das vacas, rapidamente se podia instalar uma luta ou simplesmente que houvesse uma vaca curiosa que tentasse tocar na câmara. Por outro lado, e excluindo a imagem da tempestade utilizada (filmada debaixo de tecto, já protegida), pode parecer também que estive sempre bom tempo – o que não era, de todo, verdade. Mais uma vez, a preservação do equipamento estava em primeiro lugar. Por outro lado, por serem alturas em que as vacas ficavam mais agitadas, quando saía da cabana era porque era mesmo necessário resolver algo, não havendo grande oportunidade para filmar. Finalmente, o reconhecimento desta sempre transversal dualidade entre ser pastora e realizadora que, se por um lado deu a possibilidade de filmar cenas únicas que a primeira posição permitia, também impossibilitou a filmagem de outras. Foram, essencialmente, as situações em que alguma delas fugia ou se encontravam nalguma zona perigosa – situações um pouco mais intensas emocionalmente para mim e onde tinha mesmo que assumir um papel de autoridade, mas que, pelas condições mencionadas, tiveram que ficar de fora do filme. Ainda assim, e também para contrariar certa visão idílica e romântica que é comum a muito dos filmes sobre os alpes, fiz questão de mostrar alguns acidentes quando estes aconteciam e os conseguia filmar. Foi o caso do desaparecimento da *Miledy*, o aborto da *Milord* e o ferimento da pata da *Daisy*. Se os consegui filmar, foi porque tiveram consequências que se prolongaram e com os quais consegui ter já algum distanciamento para os registar.

Finalmente, por ter filmado sozinha, também a qualidade do som terá sofrido com isso – principalmente nas gravações com a *actioncam*, cujo som é de péssima qualidade, tendo sido utilizada em situações em que não consegui ter um microfone extra. Por isso, e já em decisão conjunta com o Giorgio Gristina, que me ajudou com a pós-produção do som, decidimos não usar o som síncrono em algumas cenas. Nesses casos, tive o cuidado de, sempre que possível, colocar gravações de som ambiente feitas no mesmo nível da montanha

em que a imagem era feita – uma vez que, por exemplo, o ambiente sonoro de Meschler é completamente distinto daquele que se ouve em Oberemeschler.

Da experiência de fazer este filme sobre “o período mais livre da vida” destas vacas, apenas posso especular sobre essa assunção – por não seguir de perto o resto das suas vidas, mas principalmente pela ausência de uma linguagem comum às duas partes. Ainda assim, e apesar de todas as limitações que lhes continuam a ser impostas (a minha presença, as vedações), pelo incomparável espaço que têm, por estarem em contacto com outros seres que não apenas os homens e mulheres, por poderem decidir quando comem, quando e onde dormem, tendo, em última instância, mais opções de fuga, talvez não seja incorrecto pensar-se assim.

CONCLUSÃO

Antes de ir para os alpes tinha apenas uma ideia vaga daquilo que uma vaca poderia ser. Tinha, praticamente, uma noção da sua fisionomia e dos fins para os quais, em geral, as pessoas as *utilizam* – ideias que tinha construído a partir de filmes, de livros, da televisão. Desde que passei a trabalhar como guardadora destes animais e a ter um contacto directo com elas, se comecei a ter uma ideia mais concreta daquilo que a sua existência pode implicar e abarcar, foi apenas para chegar a uma desconstrução de uma ideia geral de “vaca”. No estreitamento da relação que fui estabelecendo com os diferentes grupos de vacas com os quais trabalhei, e depois de ser útil pensar nelas como uma massa homogénea de seres, uma manada a controlar, fui recorrentemente forçada a atender à individualidade de cada uma delas. Se nas Eringer isso era ainda mais óbvio, pelo lugar comum com que lhes é atribuído um “carácter”, também nas Simental, de “temperamento” distinto, cada uma era dotada de uma individualidade só sua. Uma vaca mais nervosa ou medrosa, requeria uma abordagem a que uma outra, mais confiante ou curiosa, já não responderia da forma igual. Era essa percepção, mais óbvia para uns que para outros, a de que as vacas de facto “não são só corpo”, que sempre esteve por detrás da vontade de fazer o filme que fiz no verão de 2015.

Tendo em conta a particularidade do objecto de estudo clássico da Antropologia, “o homem”, poderia parecer descabido trazer “a vaca” para o centro de uma tese nesta disciplina – a não ser que fosse na sua relação com determinado grupo humano, é certo. Contudo, e para além do facto da própria ideia de ser humano ser, em grande medida, construída na relação com os outros animais, foi com alguma surpresa que constatei como é crescente o interesse devotado, no âmbito das ditas ciências sociais não só a outros animais, mas a outros seres vivos em geral. Entre as considerações sobre a existência de cultura noutros grupos de animais que não o homem, à chamada de outros seres para pensar novas abordagens no estudo etnográfico e antropológico, ou à ideia de perspectivismo, tal como formulada por Eduardo Viveiros de Castro, não foi difícil encontrar suporte teórico para chamar a vaca, *as vacas*, ao centro desta longa reflexão.

Por outro lado, pensando em como traduzir tudo ou parte disso para filme, e olhando para as várias metodologias e permanente questionamento das mesmas ao longo da história da antropologia visual, penso que a obra do Jean Rouch, com as suas tentativas de “antropologia

partilhada” e de “etnoficção”, foram sem dúvida referência essencial na tentativa de fazer um filme *com* as vacas.

Se a ideia de criar cenas de improviso em conjunto com as vacas como formas de revelação, ou as filmagens feitas pela *Lilli* com a câmara na cabeça com o intuito de chegar a um seu ponto de vista podem levar a julgar que sim, que é um filme que se fez *com*, a verdade é que está longe de o ser. Mesmo se, por um lado, é possível considerar que as vacas se manifestaram espontaneamente em situações *comigo*, ou que a *Lilli*, de algum modo, permitiu que lhe colocasse a câmara na cabeça, para além de a decisão final (e única) de filmar ter sido sempre minha, não será incorrecto dizer que as vacas jamais terão pensado que esse objecto – a câmara – produziria imagens e que essas imagens comporiam um filme – quanto mais quererem fazer parte disso.

Quanto ao “ponto de vista da vaca”, em concreto, tampouco o será. Para além de as vacas, ao que se sabe, não verem o mundo como nós e muito menos como a câmara – verão com outras cores, outras sombras, outro ângulo de visão –, no máximo este será o “ponto de vista da *Lilli*”. Pelo nível da altura dos olhos, pelas outras vacas que estariam na seu campo de visão, pela maneira como só ela, naquele instante, olhou para aquelas flores. E se esta ficou como “uma das mais belas imagens deste filme”, essa foi uma leitura que eu lhe dei, não a *Lilli*.

No caso específico das vacas Eringer, é comum dizer-se que “só lhes falta a palavra”. Na ausência desta, na ausência de uma linguagem comum ou mesmo na impossibilidade de ser xamã, e apropriando-me de um texto de Thomas Nagel – *What is it like to be a bat?* –, ser uma vaca, ser a *Lilli*, será, até ver, aquilo que *pensamos* que é ser a *Lilli*. Contudo, e se a *Lilli* nos pudesse responder, talvez dissesse que não há algo objectivo como ser a *Lilli*, apenas aquilo que ela experiencia como o sendo. E isso, no final, aplica-se a cada um de nós.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, L. (1991) "Writing Against Culture", Fox, E (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press.
- Agamben, G. (2004) *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Akiyama, M. (2015) Part I: Speaking of Animals. In Land&Animal&Nonanimal. Springer, A.S. and Turpin, E. [Ed] Berlin: K. Verlag & Haus der Kulturen der Welt.
- Appenzeller, T. (2013) *Neanderthal culture: Old masters*. [Consult. em 2017-04-01] Disponível em <URL: <http://www.nature.com/news/neanderthal-culture-old-masters-1.12974>>
- Benedict, R. (1935) *Padrões de Cultura*, Lisboa, Livros do Brasil.
- Berger, J. (1980/91) *About Looking*. New York: Vintage International.
- Boas, F. (1909) *The Relation of Darwin to Anthropology*. H. S. Lewis [Ed.] [Consult. em 2017-03-06] Disponível em <URL: https://www.academia.edu/15021276/Franz_Boas_-_The_Relation_of_Darwin_to_Anthropology_>
- Bock, K. E. (1955) 'Darwin and Social Theory'. *Philosophy of Science* Vol. 22, Issue 2 (Apr., 1955), pp. 123-134. [Consult. em 2017-03-07] Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/185548?seq=1#fndtn-page_scan_tab_contents>
- Bruman, C. (1999) 'Writing For Culture: Why a successful concept should not be discarded '. *Current Anthropology*. Vol. 40, Supplement, February: pp. 1-14.
- Budiansky, S. (1992) *The Covenant of the wild: Why animals chose domestication*. New York: William Morrow.
- Cassidy, R.(2007) 'Introduction: Domestication Reconsidered'. In Cassidy. R e Mullin. M. (Ed.) *Where the wild things are now*. Oxford [etc.]: Berg, pp 1-25.
- Chaix, L. (1986) 'Origine de la vache'. In Preiswerk, Y. E Crettaz, B. (Ed.) *Le Pays où les vaches sont reines*. Sierre: Éditions Monographic, pp.17-26.
- Clutton-Brock, J. (1987/99) *A Natural History of Domesticated Mammals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crettaz, B. (1986) 'La longue marche de la race d'Hérens'. In Preiswerk, Y. E Crettaz, B. (Ed.) *Le Pays où les vaches sont reines*. Sierre: Éditions Monographic, pp. 53-157.

- Cyranoski, D. (2014) *World's oldest art found in Indonesian cave*. [Consult. em 2017-04-01] Disponível em <URL: <http://www.nature.com/news/world-s-oldest-art-found-in-indonesian-cave-1.16100>>
- Darwin, C. (1871/1981) *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton: Princeton University Press.
- De Brigard, E. (1975/95) 'The History of Ethnographic Film'. In Hockings, P. (Ed.) *Principles of Visual Anthropology*. Berlin [etc.]: Mouton de Gruyter, pp. 13-43.
- Descola, P. (2013) *Beyond Nature and Culture*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Descartes, R. (1632/1991) 'Letter to Mersenne'. In J. Cottingham, et al. (Ed.) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 3. Cambridge: Cambridge U. Press.
- Descartes (1637/1977) *Discurso do Método*. Mem Martins: Publicações Europa América.
- Desvaux, M. (2005). A Synopsis of Clive Pontong's A Green History of the World. *Optimum Population Trust Journal*. Volumes 5-10. Disponível em <<https://pt.scribd.com/document/85291924/Green-History>>
- Dillon, J. (2016) *Teaching Psychology and the Socratic Method: Real Knowledge in a Virtual Age*. New York: Palgrave Macmillan.
- Du Bois-Reymond, E. (1883) 'Darwin and Copernicus'. *Nature: A Weekly Journal of Science*, ISSN: 557-558, Vol. 27, Issueº. 702 [Consult. em 2017-03-06] Disponível em: <URL:https://www.academia.edu/8686890/Emil_du_Bois-Reymond_Darwin_and_Nature_A_Weekly_Journal_of_Science_27_no_702_12_April_1883_557-558>
- Felius, M. et al. (2014) *On the History of Cattle Genetic Resources*. [Consult. Em 2017-02-10] Disponível em <URL: <http://www.mdpi.com/1424-2818/6/4/705/htm>>
- Ginsburg, F. (2002) 'Mediating Culture: Indigenous Media, Ethnographic Film, and the Production of Identity'. In Askew, K. e R. Wilk (Ed.) *The Anthropology of Media: a Reader*. Malden: Blackwell Publishers, pp 210-235.
- Goodall, J. (2007) *O que é que nos separa dos chimpanzés?* [Consult. em 2017-03-10] Disponível em:<URL:https://www.ted.com/talks/jane_goodall_on_what_separates_us_from_the_apes/transcript?language=pt>
- Hancocks, D. (2001) *A Different Nature: The Paradoxical World of Zoos and Their Uncertain Future*. Berkeley: University of California Press.

- Haraway, D. (2003) *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. (2008) *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Henley, P. (2009) *The Adventure of the Real – Jean Rouch and the Craft of Ethnographic Cinema*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hockings, P. (1975/95) 'Conclusion Ethnographic Filming and Anthropological Theory'. In Hockings, P. (Ed.) *Principles of Visual Anthropology*. Berlin [etc.]: Mouton de Gruyter, pp. 507-529.
- Hirst, K.K. (2016) *Abu Hureyra (Siria) Early Evidence of Agriculture in the Euphrates Valley* [Consult. em 2017-03-20]. Disponível em <URL:<http://archaeology.about.com/od/athroughadterms/qt/Abu-Hureyra.htm>>
- Hösli, G. (2011) *Hier im Ausland*. [Consult. Em 2017-02-20] Disponível em <URL: http://www.zalp.ch/aktuell/suppen/suppe_2011_07/auslaender.php>
- Ingold, T. (1994) 'Introduction'. In Ingold T. (Ed.) *What is an Animal?*. New York: Routledge, pp. 1- 16.
- Ingold, T. (2013) 'Anthropology Beyond Humanity' In. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*. Vol. 38, Issue 3, pp 5-23.
- Jacknis, I. (1988) 'Margaret Mead and Gregory Bateson in Bali: Their Use of Photography and Film'. In *Cultural Anthropology*, Vol. 3, No. 2, pp 160-177.
- Kirksey, E.B. e S. Helmreich (2010) 'The Emergence of Multispecies Ethnography'. In *Cultural Anthropology*. ISSN 0886-7356, Vol. 25, Issue 4, pp. 545–576.
- Kohn, E. (2007) 'How Dogs Dream'. In *American Ethnologist*. ISSN 1548-1425, Vol. 34, No. 1, pp. 3-24.
- Lal, R. (2009) *Agricultural Sciences, Vol 1*. Oxford: Eolss Publishers.
- Laland, K. N. e Hoppit, H. (2003) 'Do Animals Have Culture?'. *Evolutionary Anthropology*. Vol.12, Issue 3, pp.150-159.
- Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lestel, D., F. Brunois and F. Gaunet (2006) 'Etho-Ethnology and Ethno-Ethology'. In *Social ScienceInformation*. Vol. 45, Issue 2, pp. 155–177.

- Linnaeus, C. (1735/56) *Systema Naturæ, sive, Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species*. Lugduni Batavorum: Haak [Ed.]
- MacDougall, D. (1975/95) 'Beyond Observational Cinema'. In Hockings, P. (Ed.) *Principles of Visual Anthropology*. Berlin [etc.]: Mouton de Gruyter, pp. 115-132
- Malinowsky, B.(1922/1983) *The Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.
- Marchesini, R. (2008) *Manifesto teorico della zooantropologia*. Consult. em [2017-03-30]
Disponível em: <URL: http://www.csiz.eu/pdf/documenti_aree/zooantropologica/Manifesto_Zooantropologia.pdf>
- Marks, J. (2007) *Long shadow of Linnaeus's human taxonomy*. [Consult. em 2017-03-0
Disponível em <URL:<http://www.nature.com/nature/journal/v447/n7140/full/447028a.html>>
- McCarter, S. F. (2007) *Neolithic*. New York: Routledge.
- Mead, M. (1975/95) 'Visual Anthropology in a Discipline of Words'. In Hockings, P. (Ed.) *Principles of Visual Anthropology*. Berlin [etc.]: Mouton de Gruyter, pp. 3-10
- Muybridge, E (1893) *Discriptive Zoopraxography or The Science of Animal Locomotion Made Popular*. Chicago: The Lakeside Press.
- Nagel, T. (1974/2016) *What it is like to be a Bat?* Stuttgart: Reclams Universal Bibliothek.
- Ogden, L., B. Hall e K. Tanita. (2013) 'Animals, Plants, People, and Things: A Review of Multispecies Ethnography'. In *Environment and Society: Advances in Research*. ISSN: 2150-6779, Vol. 4, Issue 1, pp 5–24.
- Pink, S. (2006) *The Future of Visual Anthropology: Engaging the Senses*. Taylor & Francis e-Library
- Preiswerk, Y. e B. Crettaz (1986) *Le Pays où les vaches sont reines*. Sierre: Éditions Monographic.
- Prost, J. H. (1975/95) 'Filming Body Behavior'. In Hockings, P. (Ed.) *Principles of Visual Anthropology*. Berlin [etc.]: Mouton de Gruyter, pp. 285-313
- Rouch, J. (1975/95) 'The Camera and Man'. In Hockings, P. (Ed.) *Principles of Visual Anthropology*. Berlin [etc.]: Mouton de Gruyter, pp. 79-98
- Rouch, J. (1975/95) 'Our Totemic Ancestors and Crazy Masters'. In Hockings, P. (Ed.) *Principles of Visual Anthropology*. Berlin [etc.]: Mouton de Gruyter, pp. 217-232

- Russel, C. (1999) *Experimental Ethnography – The Work of Film in the Age of Video*. Durham: Duke University Press
- Sax, B. (2013) *Imaginary Animals: The Monstrous, the Wondrous and the Human*. London: Reaktion Books Ltd.
- Scheu, A. et al. (2015) *The genetic prehistory of domesticated cattle from their origin to the spread across Europe*. [Consult. Em 2017-02-20] Disponível em <URL:<https://bmcbgenet.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12863-015-0203-2>>
- Stiles, K. (2016) *Concerning Consequences: Studies in Art, Destruction, and Trauma*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, L. (1998) 'Visual Anthropology is Dead, Long Live Visual Anthropology!'. In *American Anthropologist*, New Series, Vol. 100, No 2, pp 534-537.
- Than, K. (2012) *World's Oldest Cave Art Found—Made by Neanderthals?* [Consult. em 2017-04-01] Disponível em <<http://news.nationalgeographic.com/news/2012/06/120614-neanderthal-cave-paintings-spain-science-pike/>>
- Tylor, E.B. (1871) *Primitive Culture*, Vol. 1, London, John Murray.
- Vergano, D. (2014) *Cave Paintings in Indonesia Redraw Picture of Earliest Art*. [Consult. em 2017-04-01] Disponível em <URL: <http://news.nationalgeographic.com/news/2014/10/141008-cave-art-sulawesi-hand-science/>>
- Viveiros de Castro, E. (2002) *A inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac&Naify.
- Wilson, P. e M. Stewart (2008) 'Indigeneity and Indigenous Media on the Global Stage'. In *Global Indigenous Media - Cultures, Poetics and Politics*. Durham: Duke University Press, pp. 1- 39.
- Young, C. (1975/95) 'Observational Cinema'. In Hockings, P. (Ed.) *Principles of Visual Anthropology*. Berlin [etc.]: Mouton de Gruyter, pp. 99-113.
- Zeder, M. A. (2012) 'The Domestication of Animals'. *Journal of Anthropological Research*. ISSN: 2153-3806. Vol. 68, Issue 2 , p.161-190.
- Zorich, Z. (2014) *Early Humans Made Animated Art: How Paleolithic artists used fire to set the world's oldest art in motion*. [Consult. em 2017-04-03] Disponível em <<http://nautil.us/issue/11/light/early-humans-made-animated-art>>

FILMOGRAFIA

- Bovines ou la vraie vie des vache*, Emmanuel Gras, 2011
- Cave of Forgotten Dreams*, Werner Herzog, 2010
- Die Käsemacher. Ausländische Alpsennen im Berner Oberland*, Sarah Fasolin, 2010
- Kamp der Königinnen*, Nicolas Steiner, 2011
- La Chasse au Lion à l'arc*, Jean Rouch, 1967
- Maharadja Burger*, Thomas Balmès, 1998
- O manejo da câmera*, Coletivo Kuikuro de Cinema, 2007
- The Cows of Dolo Ken Paye*, Marvin Silverman e James L. Gibbs., 1970
- The Nuer*, Hilary Harris e George Breidenbach, 1971
- To Live With Herds: A Dry Season Among the Jie*, David MacDougall, 1971

ANEXO I

Wallis



Fig. 1 – *Cantão Wallis* [área a azul claro]*.

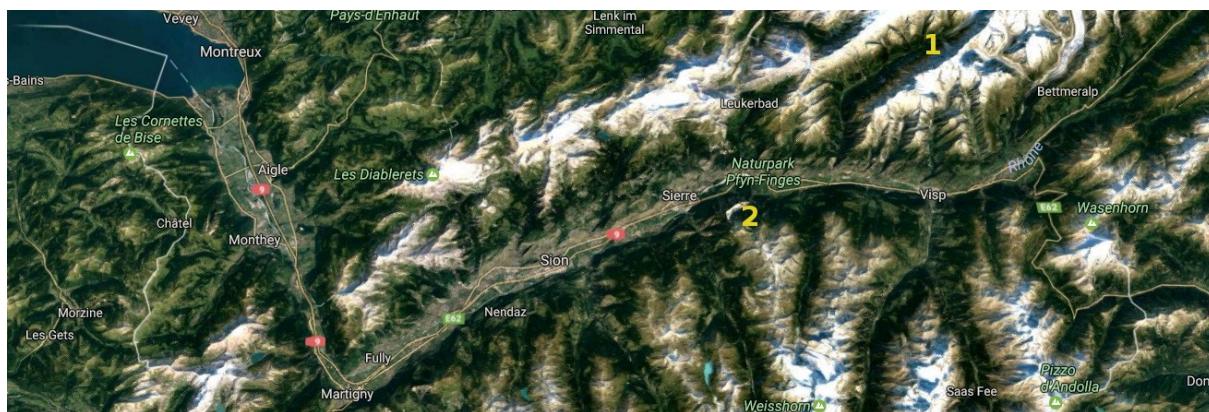


Fig. 2 – *Vale principal do Wallis e vales adjacentes***.
1. Guggialp e 2. Illalpe.

* Fonte: *Best-of-Switzerland.net*. Disponível em <URL: <http://www.best-of-switzerland.net/en/tourism-region-valais/>>

** Fonte: *Googlemaps*. Disponível em: <URL: <http://maps.google.com>>

ANEXO II

Guggialp

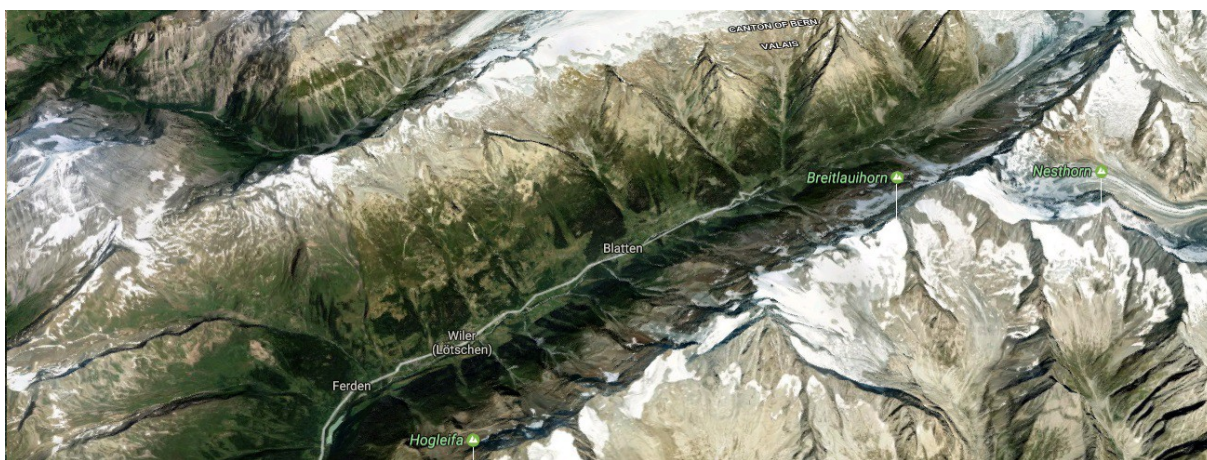


Fig.1* – Lötschental.



Fig.2 – Pormenor de Lötschental: Fafleralp e Guggialp.



Fig.3 – Guggialp.

* Fonte: *Googlemaps*. Disponível em: <URL: <http://maps.google.com>>

ANEXO III

Illalpe



Fig. 1* – *Illalpe: Meschler, Untereillalpe, Mittlereillalpe e Obereillalpe.*



Fig. 2 – *Meschler.*

* Fonte: *Googlemaps*. Disponível em: <URL: <http://maps.google.com>>



Fig. 3 – *Untereillalpe.*



Fig. 4 – *Mittlereillalpe.*

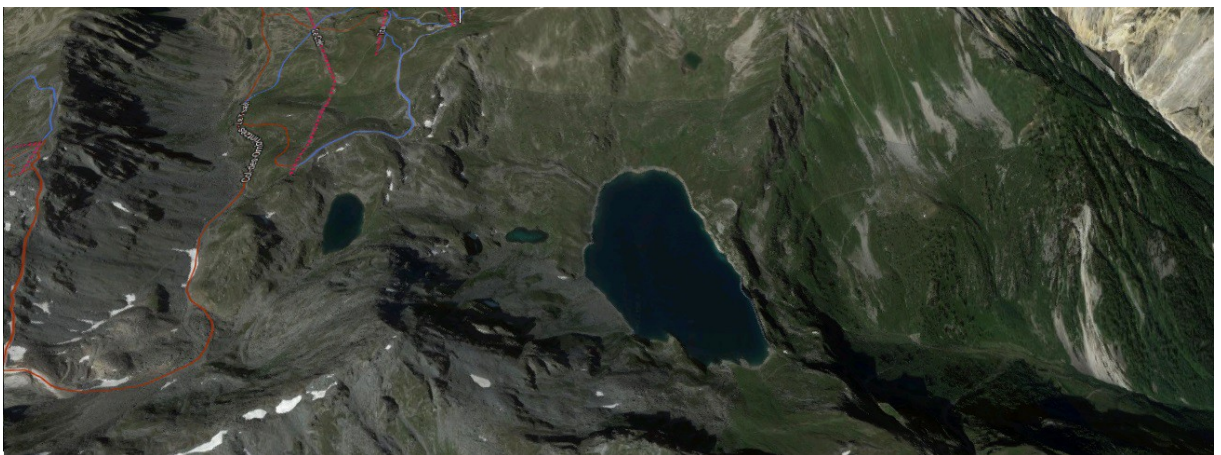


Fig. 5 – *Obereillalpe.*